Commentar

über

die Schriften

des Evangelisten Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Dritter Theil.

Einleitende Untersuchungen und Commentar über die Briefe.

Dritte Auflage

besorgt von

Ernst Bertheau.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1856.

Commentar

über

die Briefe

des Evangelisten Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke,

Abt von Bursfelde, Consistorialrath und ordentlichem Professor
der Theologie zu Göttingen.

Dritte Auflage

besorgt von

Ernst Bertheau,

Professor in Göttingen.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1856.

Vorwort
zur dritten Auflage.

Diese dritte Auflage des Commentars zu den Briefen des Johannes, mit welcher Lücke noch in den letzten Tagen seines Lebens sich beschäftigte mit dem treuen Fleiße, der die körperliche Schwäche und die Schmerzen der Krankheit in den Stunden der frischen und freudigen Arbeit ihn vergessen ließ, herauszugeben habe ich übernommen, zunächst weil ich mich der Aufforderung des geehrten Verlegers nicht entziehen wollte, dann aber auch in der Zuversicht, daß die Sorge für die Vollendung des durch den Tod des Verfassers unterbrochenen Werkes mir als ein liebes Vermächtniß anvertraut sei.

Als Lücke der theologischen Welt, unserer Universität und seiner Familie durch den Tod entrissen ward, waren die neun ersten Bogen der Einleitung gedruckt. Der Schluß der Einleitung war im Manuscript so vorhanden, daß nur kleine Veränderungen, welche der Verfasser bei der Correctur der Druckbogen anzubringen wahrscheinlich sich vorbehalten hatte, vor dem Drucke derselben nöthig waren. Mit der Auslegung selbst hatte Lücke eben begonnen; ein vollgeschriebenes Blatt mit der Überschrift „brieflicher Eingang" fand ich auf seinem Arbeitstische liegen.

Die neue Ausarbeitung der Auslegung war weder durch eine vollständige Erklärung einzelner Abschnitte,

noch durch eine Sammlung von Bemerkungen vorbereitet, was mir nicht auffallend war, da ich wußte, daß Lücke es liebte, nach unmittelbar frischem Eindrucke aus einem Gusse heraus die Ergebnisse der immer wieder neu aufgenommenen Forschung darzustellen. Seine Absicht ging allerdings dahin, die Erklärung der Briefe des Johannes ganz umzuarbeiten, wie auch schon aus einer Vergleichung der Einleitnng zu dieser dritten Ausgabe mit der zu der zweiten erhellt; aber da er auf diesem Gebiete der neutestamentlichen Exegese vorzugsweise ganz heimisch war, konnte er schon seinem Gedächtnisse vertrauen, daß während der Arbeit ihm gegenwärtig sein werde, was er von früher angestellten Untersuchungen mitzutheilen oder aus den Schriften der Fachgenossen einer Erwägung und Beurtheilung zu unterziehen sich vorgenommen hatte.

Unter diesen Verhältnissen konnte ich nicht daran denken, die neue Auflage auch nur annäherungsweise in der Gestalt erscheinen zu lassen, welche sie durch Lücke's Hand erhalten haben würde. Von vornherein stand es mir fest, daß meine Aufgabe im wesentlichen nur die sein könne, einen Wiederabdruck der Auslegung der zweiten Auflage zu besorgen. Ja, ich gestehe es gern, grade die Beschränkung meiner Thätigkeit, welche durch den Mangel an Vorarbeiten bedingt war, gab mir den Muth, die Herausgabe zu übernehmen. Denn eine Benutzung von einzelnen Bemerkungen und von Erklärungen einzelner Stellen wäre nicht ohne tief greifende Umgestaltungen des ganzen Werkes möglich gewesen, die über mich zu nehmen ich Bedenken trug, weil ich mich der Versuchung und Gefahr nicht aussetzen wollte, durch Hineintragung eigner Ansichten die Eigenthümlichkeit des Werkes zu zerstören, welches unter Lücke's Namen erscheinen sollte.

Aber wenn ich mich auch nicht für berechtigt hielt, ein Werk, welches mir nicht gehört, in wesentlichen

Theilen umzugestalten, so konnte ich mich doch aus zwei Gründen nicht auf einen bloßen Wiederabdruck beschränken. Einmal, da die Einleitung sich, abgesehen von der Benutzung und Beurtheilung der seit 1836 über die Briefe des Johannes erschienenen Schriften, in nicht unwichtigen, mit der Auslegung im engsten Zusammenhange stehenden Dingen von der Einleitung zur zweiten Auflage unterscheidet, kam es darauf an, die Auslegung mit der Einleitung in Einklang zu bringen. Und zweitens, wo mit der größten Sicherheit nachzuweisen war, daß der Verfasser in der zweiten Auflage geltend gemachte Ansichten zurückgenommen hatte, mußte ich es für meine Pflicht halten, die Auffassung, welcher er vor der früheren den Vorzug gegeben hatte, anzuführen.

1. Die Einleitung berührt am unmittelbarsten die Auslegung in dem 2ten und 4ten Paragraphen, welche „die exegetische Darstellung des Inhalts" und „die Charakteristik der Anordnung und der Compositionsform des Briefes" enthalten. In der Disposition oder Oekonomie des Briefes S. 38—45 wird eine ganz andere Eintheilung und Sonderung der Abschnitte als in der zweiten Ausgabe mitgetheilt. Es war also eine Veränderung der Eintheilung und Anordnung in der zweiten Ausgabe nach Maßgabe der Einleitung zur dritten unabweislich nothwendig. Diese etwa nur in Anmerkungen anzudeuten war unzuläſſig, weil die Übersichtlichkeit der Auslegung gestört und ihre Gliederung verwischt wäre, wenn die neue Eintheilung nicht in dem Texte selbst Berücksichtigung gefunden hätte. Ich brauchte mich auch nicht zu scheuen, die neue Eintheilung in den Text selbst hineinzubringen, da ich sie in Lücke's eignen Worten darstellen und durch die Verweisung auf die Einleitung dem Leser die Gewißheit verschaffen konnte, daß ich aus eigner Ansicht nichts hinzugethan habe. Die Unbequemlichkeit der fast wörtlichen Wiederholung

des in der Einleitung Gesagten wird, wie mir scheint, reichlich aufgewogen durch die Sicherheit, welche dieses Verfahren darbietet. In den Anmerkungen habe ich jedesmal bemerkt, wo ich Veränderungen dieser Art im Texte vorgenommen habe. Durch sie wurden, um den Zusammenhang der Rede wiederherzustellen, hie und da Umgestaltungen einzelner Sätze oder neue Anknüpfungen nothwendig, die aufzuzählen keine Veranlassung vorlag. Die auf die Rickli'sche Auffassung des dreimaligen *γράφω* und *ἔγραψα* 1 Br. 2, 12—14 sich stützende Auseinanderhaltung von zweimal drei Gliedern habe ich, wiewohl Lücke sie später aufgegeben hat, im Texte theilweise beibehalten, weil ich sie nicht ohne weiter gehende Umgestaltungen vollständig tilgen konnte. Dadurch ist allerdings die einheitliche Darstellung gestört, aber wirklich nicht in empfindlicherer Weise als in der zweiten Ausgabe, wo trotz der Zustimmung zur Rickli'schen Gliederung dieser doch kein wesentlicher Einfluß auf die Auslegung und Eintheilung des Briefes eingeräumt ist. — Wo in der Einleitung eine von der Auslegung in der zweiten Ausgabe abweichende Erklärung einzelner Stellen sich fand, mußte ich mich mit einer Hinweisung darauf in den Anmerkungen begnügen, da ihre Verarbeitung in den Text hinein zu bedeutenden Veränderungen Veranlassung gegeben haben würde.

2. Zum letzten Male hat Lücke im Jahre 1851 Vorlesungen über die Briefe des Johannes gehalten, für welche er ein ganz kurzes, nur Andeutungen enthaltendes Heft auszuarbeiten angefangen hatte. Es erstreckt sich nur über die Einleitung und die ersten vier Capitel des ersten Briefes; für die Erklärung des letzten Capitels des ersten Briefes und der beiden anderen Briefe hat Lücke damals ein älteres Heft benutzt, an dessen Rande durch eine Menge oft nur in einzelnen Buchstaben oder Zeichen bestehenden Bemerkungen das angedeutet war, dessen weitere Ausführung dem münd-

lichen Vortrage überlassen blieb. Die Bemerkungen in dem älteren Heft mit irgend welcher Sicherheit zu entziffern, konnte nicht gelingen. Die neue Ausarbeitung des Heftes, in welcher auf die Erklärung von de Wette Rücksicht genommen ist, habe ich sorgsam verglichen. Da eine Umarbeitung des Textes der Auslegung nach dem Inhalte des Heftes aber schwerlich die Bürgschaft gewährt hätte, daß durch sie die wahre Meinung scharf und im richtigen Zusammenhang dargestellt wäre, beschränkte ich mich auf eine Benutzung desselben in kurzen Anmerkungen, welche ich mit der Angabe „(Heft vom Jahre 1851)" bezeichnet habe. — Seit dem Winter-Semester 1852 sind in der theologischen Gesellschaft, welche unter Lücke's Leitung eine lange Reihe von Jahren bestanden hat, die Briefe des Johannes erklärt. Der Einrichtung der Gesellschaft gemäß lag es dem jedesmaligen scriba ob, das Ergebniß der Verhandlungen in einer kurzen lateinischen Relation in den actis societatis theologicae darzustellen, und wäre dieses immer auf eine die Genauigkeit des Berichtes verbürgende Weise geschehen, so würden die acta von der Auslegung der ersten 4 Capitel des ersten Briefes, die Lücke in den Jahren 1851—1854 durch die Verhandlungen mit den Mitgliedern der theolog. Gesellschaft gewiß im Hinblick auf die neue Ausgabe seines Commentars feststellte, uns Kunde geben. Leider findet sich oft statt der Relation nur der Name des Mitgliedes, dem in der geordneten Reihefolge die Erklärung eines Abschnitts zugefallen war, und auch da, wo ausführlichere Relationen vorhanden sind, fehlt doch gewöhnlich eine genauere Beschreibung des Ganges der Verhandlungen und eine scharfe, im größeren Zusammenhange begründete Angabe ihres Ergebnisses. Ich habe es einige Male versucht, aus diesen actis eine feste Anschauung von der Auslegung schwieriger Stellen zu gewinnen, doch mußte ich mir bald sagen, daß eine

Berufung auf ihren Inhalt überall keine Sicherheit darbot für die Auffassung der wirklichen Meinung Lücke's.

Für die Veränderungen und Zusätze, welche durch die Einleitung oder durch eine deutlich nachzuweisende spätere Ansicht des Verfassers bedingt sind, waren mir also bestimmte Grenzen vorgeschrieben, welche gewissenhaft einzuhalten ich bemüht gewesen bin. Ich legte mir die Frage vor, ob ich befähigt und berechtigt sei, durch weitere Zusätze den Anforderungen zu genügen, die an eine neu erscheinende Ausgabe der Briefe des Johannes wohl gemacht zu werden pflegen. Es war mir freilich nicht zweifelhaft, daß meine Aufgabe nicht dahin gehen könne, eigne Ansichten den in der Auslegung enthaltenen gegenüber geltend zu machen, da meine Theilnahme an ihrer Herausgabe eine ganz andere sein mußte, als z. B. die des Dr. Brückner an den neuen Ausgaben der de Wette'schen Commentare; eine Erwägung der Frage konnte ich aber nicht von der Hand weisen, ob und wie weit eine Berücksichtigung der seit dem Erscheinen der zweiten Ausgabe veröffentlichten Auslegungen der Briefe des Johannes wünschenswerth sei? Der selige Lücke hätte nach seiner Art bei der neuen Ausarbeitung seiner Auslegung die neueren Forschungen mit Sorgfalt benutzt, wie schon aus der Einleitung hervorgeht. In der Weise, wie er sie benutzt haben würde, hätte weder ich noch ein Anderer sie benutzen können. Ich hätte mich darauf beschränken müssen, die Ansichten der neueren Ausleger möglichst getreu wiederzugeben, denn in den Zusammenhang der ganzen Auslegung sie hineinzubringen, etwa Lücke's Auffassung ihnen gegenüber zu vertheidigen, oder mein eignes Urtheil über sie geltend zu machen, würde den einheitlichen Character der Auslegung durchaus vernichtet haben. In Anmerkungen eine Statistik der verschiedenen Erklärungen zu geben, wäre vielleicht zulässig und Vielen bei dem Gebrauch des Buches erwünscht

gewesen. Ich habe es nicht gethan, und glaube in Lücke's Sinn auf eine solche Vervollständigung seines Werkes verzichtet zu haben. Eine kurze und treue Angabe der Auslegung Anderer mitzutheilen ist eine gar schwere Sache, da eine solche Angabe auf einer gerechten und richtigen Auffassung der ganzen Erklärung ruhen muß, und weil oft nur durch eine ausführlichere Nachweisung des Zusammenhangs die Haltpuncte für eine sichere Beurtheilung der Auslegung Anderer gewonnen werden können; Vollständigkeit in der Aufzählung der verschiedenen Auslegungen zu erstreben, gestattete die Rücksicht auf den Umfang dieses Buches nicht, welches gar nicht darauf angelegt ist, ein exegetisches Repertorium für die Briefe des Johannes zu sein; und endlich trägt nach meiner Erfahrung die kurze Aufzählung der verschiedenen Erklärungen und das lange Register vieler Namen gar oft zur Verwirrung, selten zur Förderung eines richtigen Verständnisses bei. Nur bei wenigen Stellen habe ich, entweder weil es mir für die richtige Auffassung und Beurtheilung der Lücke'schen Ansicht von Bedeutung zu sein schien, oder der Deutlichkeit wegen, auf die neuesten Erklärer Rücksicht genommen, am häufigsten auf Huther's Auslegung, welche Lücke als eine fleißige und sorgsame Arbeit schätzte, seltener auf Düsterdieck und de Wette-Brückner. Die Auslegung von J. E. F. Sander genauer zu würdigen und seine ungerechten und bitteren Verurtheilungen und Angriffe zurückzuweisen bin ich oft in Versuchung gewesen; aber da Lücke selbst in der Einleitung sein Urtheil über Sander's Verfahren abgegeben hat, schien mir eine bescheidene Zurückhaltung dem Verhältnisse, in welchem ich zu dem seligen Lücke stand, angemessener, als die Aufnahme eines Streites, den in unbefangener Ruhe zu führen die Erinnerung an Lücke's Äußerungen über Sander's Buch mir schwerlich erlaubt hätte. Daraus erklärt es

sich, daß Sander's Auslegung nur selten angeführt ist. Den Commentar über die Briefe des Johannes von Dr. G. K. Mayer, Professor der Theologie in Bamberg (Wien 1851) habe ich, wenn ich nicht irre, nur ein einziges Mal angeführt. — Die neuen auf die Feststellung des neu-testamentl. Textes sich beziehenden Arbeiten, deren Ergebnisse in viel gebrauchten Ausgaben zusammengestellt sind, mußte ich in Betracht ziehen, weil durch eine Hinweisung auf diese nicht selten der Unterschied der in der Auslegung angeführten Worte des griechischen Textes von denen, welche in den Ausgaben von Lachmann und Tischendorf stehen, mit wenigen Worten hervorgehoben und erklärt werden konnte. Aber auch sonst schien eine Vervollständigung des kritischen Apparats wünschenswerth zu sein. Die von mir herrührenden Zusätze sind, damit sie sich von dem, was Lücke angehört, unterscheiden, in Klammern [ ] eingeschlossen und mit einem B. bezeichnet.

Das der zweiten Ausgabe vorangestellte Dedications-Schreiben Lücke's an Lachmann habe ich nicht wieder abdrucken lassen, da es aus persönlichen Beziehungen hervorgegangen und in diesem Augenblicke wohl nur noch in dem engeren Kreise der Freunde beider Männer eine aufmerksame Theilnahme in Anspruch nehmen kann. — Die Übersetzung der drei Briefe, welche der zweiten Ausgabe hinzugefügt war, um die Ergebnisse der Auslegung dem Leser in übersichtlicher Weise vorzuführen, erregte in mir an einigen, allerdings wenigen Stellen das Bedenken, ob sie ein treues Bild der Auffassung Lücke's in den letzten Jahren seines Lebens darbiete. Ich hielt mich nicht für berechtigt, Änderungen vorzunehmen. Mit Zustimmung des Herrn Verlegers habe ich es vorgezogen, die Übersetzung, die als eine äußere Zugabe, auf welche in der Auslegung selbst nirgends Rücksicht genommen wird, schwerlich sehr

vermißt werden wird, wegzulassen. — Ich habe noch zu bemerken, daß die Citate aus Winer's Grammatik sich, wie in der zweiten Ausgabe, auf die vierte Ausgabe derselben beziehen.

Mein Verfahren bei der Besorgung der Herausgabe dieses Buches wird nicht überall Billigung finden. Ich glaubte es einhalten zu müssen als ein treuer Verwalter fremden Eigenthums.

Und so übergebe ich nicht meine Arbeit, sondern Lücke's Werk, dessen bedeutenden Einfluß auf ein genaueres Verständniß der Briefe des Johannes die neueren Ausleger ohne Ausnahme, sei es durch zustimmende Anerkennung, sei es im tadelnden Gegensatze, bezeugen, der theologischen Wissenschaft und der Kirche zu einem neuen und, so Gott will, gesegnetem Gebrauch, in der Zuversicht, daß die Zeit noch nicht gekommen ist, wo die Auslegung Lücke's nur noch Werth haben wird für die Geschichte der exegetischen Wissenschaft.

Göttingen, im März 1856.

Ernst Bertheau.

sich, daß Sander's Auslegung nur selten angeführt ist. Den Commentar über die Briefe des Johannes von Dr. G. K. Mayer, Professor der Theologie in Bamberg (Wien 1851) habe ich, wenn ich nicht irre, nur ein einziges Mal angeführt. — Die neuen auf die Feststellung des neu-testamentl. Textes sich beziehenden Arbeiten, deren Ergebnisse in viel gebrauchten Ausgaben zusammengestellt sind, mußte ich in Betracht ziehen, weil durch eine Hinweisung auf diese nicht selten der Unterschied der in der Auslegung angeführten Worte des griechischen Textes von denen, welche in den Ausgaben von Lachmann und Tischendorf stehen, mit wenigen Worten hervorgehoben und erklärt werden konnte. Aber auch sonst schien eine Vervollständigung des kritischen Apparats wünschenswerth zu sein. Die von mir herrührenden Zusätze sind, damit sie sich von dem, was Lücke angehört, unterscheiden, in Klammern [ ] eingeschlossen und mit einem B. bezeichnet.

Das der zweiten Ausgabe vorangestellte Dedications-Schreiben Lücke's an Lachmann habe ich nicht wieder abdrucken lassen, da es aus persönlichen Beziehungen hervorgegangen und in diesem Augenblicke wohl nur noch in dem engeren Kreise der Freunde beider Männer eine aufmerksame Theilnahme in Anspruch nehmen kann. — Die Übersetzung der drei Briefe, welche der zweiten Ausgabe hinzugefügt war, um die Ergebnisse der Auslegung dem Leser in übersichtlicher Weise vorzuführen, erregte in mir an einigen, allerdings wenigen Stellen das Bedenken, ob sie ein treues Bild der Auffassung Lücke's in den letzten Jahren seines Lebens darbiete. Ich hielt mich nicht für berechtigt, Änderungen vorzunehmen. Mit Zustimmung des Herrn Verlegers habe ich es vorgezogen, die Übersetzung, die als eine äußere Zugabe, auf welche in der Auslegung selbst nirgends Rücksicht genommen wird, schwerlich sehr

vermißt werden wird, wegzulassen. — Ich habe noch zu bemerken, daß die Citate aus Winer's Grammatik sich, wie in der zweiten Ausgabe, auf die vierte Ausgabe derselben beziehen.

Mein Verfahren bei der Besorgung der Herausgabe dieses Buches wird nicht überall Billigung finden. Ich glaubte es einhalten zu müssen als ein treuer Verwalter fremden Eigenthums.

Und so übergebe ich nicht meine Arbeit, sondern Lücke's Werk, dessen bedeutenden Einfluß auf ein genaueres Verständniß der Briefe des Johannes die neueren Ausleger ohne Ausnahme, sei es durch zustimmende Anerkennung, sei es im tadelnden Gegensatze, bezeugen, der theologischen Wissenschaft und der Kirche zu einem neuen und, so Gott will, gesegnetem Gebrauch, in der Zuversicht, daß die Zeit noch nicht gekommen ist, wo die Auslegung Lücke's nur noch Werth haben wird für die Geschichte der exegetischen Wissenschaft.

Göttingen, im März 1856.

Ernst Bertheau.

Commentar
über
die Schriften
des Evangelisten Johannes.

Von
Dr. Friedrich Lücke.

Dritter Theil.
Einleitende Untersuchungen und Commentar über die Briefe.

Dritte Auflage
besorgt von
Ernst Bertheau.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1856.

Commentar

über

die Briefe

des Evangelisten Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke,

Abt von Bursfelde, Consistorialrath und ordentlichem Professor der Theologie zu Göttingen.

Dritte Auflage

besorgt von

Ernst Bertheau,

Professor in Göttingen.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1856.

Vorwort
zur dritten Auflage.

Diese dritte Auflage des Commentars zu den Briefen des Johannes, mit welcher Lücke noch in den letzten Tagen seines Lebens sich beschäftigte mit dem treuen Fleiße, der die körperliche Schwäche und die Schmerzen der Krankheit in den Stunden der frischen und freudigen Arbeit ihn vergessen ließ, herauszugeben habe ich übernommen, zunächst weil ich mich der Aufforderung des geehrten Verlegers nicht entziehen wollte, dann aber auch in der Zuversicht, daß die Sorge für die Vollendung des durch den Tod des Verfassers unterbrochenen Werkes mir als ein liebes Vermächtniß anvertraut sei.

Als Lücke der theologischen Welt, unserer Universität und seiner Familie durch den Tod entrissen ward, waren die neun ersten Bogen der Einleitung gedruckt. Der Schluß der Einleitung war im Manuscript so vorhanden, daß nur kleine Veränderungen, welche der Verfasser bei der Correctur der Druckbogen anzubringen wahrscheinlich sich vorbehalten hatte, vor dem Drucke derselben nöthig waren. Mit der Auslegung selbst hatte Lücke eben begonnen; ein vollgeschriebenes Blatt mit der Überschrift „brieflicher Eingang" fand ich auf seinem Arbeitstische liegen.

Die neue Ausarbeitung der Auslegung war weder durch eine vollständige Erklärung einzelner Abschnitte,

noch durch eine Sammlung von Bemerkungen vorbereitet, was mir nicht auffallend war, da ich wußte, daß Lücke es liebte, nach unmittelbar frischem Eindrucke aus einem Gusse heraus die Ergebnisse der immer wieder neu aufgenommenen Forschung darzustellen. Seine Absicht ging allerdings dahin, die Erklärung der Briefe des Johannes ganz umzuarbeiten, wie auch schon aus einer Vergleichung der Einleitnng zu dieser dritten Ausgabe mit der zu der zweiten erhellt; aber da er auf diesem Gebiete der neutestamentlichen Exegese vorzugsweise ganz heimisch war, konnte er schon seinem Gedächtnisse vertrauen, daß während der Arbeit ihm gegenwärtig sein werde, was er von früher angestellten Untersuchungen mitzutheilen oder aus den Schriften der Fachgenossen einer Erwägung und Beurtheilung zu unterziehen sich vorgenommen hatte.

Unter diesen Verhältnissen konnte ich nicht daran denken, die neue Auflage auch nur annäherungsweise in der Gestalt erscheinen zu lassen, welche sie durch Lücke's Hand erhalten haben würde. Von vornherein stand es mir fest, daß meine Aufgabe im wesentlichen nur die sein könne, einen Wiederabdruck der Auslegung der zweiten Auflage zu besorgen. Ja, ich gestehe es gern, grade die Beschränkung meiner Thätigkeit, welche durch den Mangel an Vorarbeiten bedingt war, gab mir den Muth, die Herausgabe zu übernehmen. Denn eine Benutzung von einzelnen Bemerkungen und von Erklärungen einzelner Stellen wäre nicht ohne tief greifende Umgestaltungen des ganzen Werkes möglich gewesen, die über mich zu nehmen ich Bedenken trug, weil ich mich der Versuchung und Gefahr nicht aussetzen wollte, durch Hineintragung eigner Ansichten die Eigenthümlichkeit des Werkes zu zerstören, welches unter Lücke's Namen erscheinen sollte.

Aber wenn ich mich auch nicht für berechtigt hielt, ein Werk, welches mir nicht gehört, in wesentlichen

Theilen umzugestalten, so konnte ich mich doch aus zwei Gründen nicht auf einen bloßen Wiederabdruck beschränken. Einmal, da die Einleitung sich, abgesehen von der Benutzung und Beurtheilung der seit 1836 über die Briefe des Johannes erschienenen Schriften, in nicht unwichtigen, mit der Auslegung im engsten Zusammenhange stehenden Dingen von der Einleitung zur zweiten Auflage unterscheidet, kam es darauf an, die Auslegung mit der Einleitung in Einklang zu bringen. Und zweitens, wo mit der größten Sicherheit nachzuweisen war, daß der Verfasser in der zweiten Auflage geltend gemachte Ansichten zurückgenommen hatte, mußte ich es für meine Pflicht halten, die Auffassung, welcher er vor der früheren den Vorzug gegeben hatte, anzuführen.

1. Die Einleitung berührt am unmittelbarsten die Auslegung in dem 2ten und 4ten Paragraphen, welche „die exegetische Darstellung des Inhalts" und „die Charakteristik der Anordnung und der Compositionsform des Briefes" enthalten. In der Disposition oder Oekonomie des Briefes S. 38—45 wird eine ganz andere Eintheilung und Sonderung der Abschnitte als in der zweiten Ausgabe mitgetheilt. Es war also eine Veränderung der Eintheilung und Anordnung in der zweiten Ausgabe nach Maßgabe der Einleitung zur dritten unabweislich nothwendig. Diese etwa nur in Anmerkungen anzudeuten war unzulässig, weil die Übersichtlichkeit der Auslegung gestört und ihre Gliederung verwischt wäre, wenn die neue Eintheilung nicht in dem Texte selbst Berücksichtigung gefunden hätte. Ich brauchte mich auch nicht zu scheuen, die neue Eintheilung in den Text selbst hineinzubringen, da ich sie in Lücke's eignen Worten darstellen und durch die Verweisung auf die Einleitung dem Leser die Gewißheit verschaffen konnte, daß ich aus eigner Ansicht nichts hinzugethan habe. Die Unbequemlichkeit der fast wörtlichen Wiederholung

des in der Einleitung Gesagten wird, wie mir scheint, reichlich aufgewogen durch die Sicherheit, welche dieses Verfahren darbietet. In den Anmerkungen habe ich jedesmal bemerkt, wo ich Veränderungen dieser Art im Texte vorgenommen habe. Durch sie wurden, um den Zusammenhang der Rede wiederherzustellen, hie und da Umgestaltungen einzelner Sätze oder neue Anknüpfungen nothwendig, die aufzuzählen keine Veranlassung vorlag. Die auf die Rickli'sche Auffassung des dreimaligen γράφω und ἔγραψα 1 Br. 2, 12—14 sich stützende Auseinanderhaltung von zweimal drei Gliedern habe ich, wiewohl Lücke sie später aufgegeben hat, im Texte theilweise beibehalten, weil ich sie nicht ohne weiter gehende Umgestaltungen vollständig tilgen konnte. Dadurch ist allerdings die einheitliche Darstellung gestört, aber wirklich nicht in empfindlicherer Weise als in der zweiten Ausgabe, wo trotz der Zustimmung zur Rickli'schen Gliederung dieser doch kein wesentlicher Einfluß auf die Auslegung und Eintheilung des Briefes eingeräumt ist. — Wo in der Einleitung eine von der Auslegung in der zweiten Ausgabe abweichende Erklärung einzelner Stellen sich fand, mußte ich mich mit einer Hinweisung darauf in den Anmerkungen begnügen, da ihre Verarbeitung in den Text hinein zu bedeutenden Veränderungen Veranlassung gegeben haben würde.

2. Zum letzten Male hat Lücke im Jahre 1851 Vorlesungen über die Briefe des Johannes gehalten, für welche er ein ganz kurzes, nur Andeutungen enthaltendes Heft auszuarbeiten angefangen hatte. Es erstreckt sich nur über die Einleitung und die ersten vier Capitel des ersten Briefes; für die Erklärung des letzten Capitels des ersten Briefes und der beiden anderen Briefe hat Lücke damals ein älteres Heft benutzt, an dessen Rande durch eine Menge oft nur in einzelnen Buchstaben oder Zeichen bestehenden Bemerkungen das angedeutet war, dessen weitere Ausführung dem münd-

lichen Vortrage überlassen blieb. Die Bemerkungen in dem älteren Heft mit irgend welcher Sicherheit zu entziffern, konnte nicht gelingen. Die neue Ausarbeitung des Heftes, in welcher auf die Erklärung von de Wette Rücksicht genommen ist, habe ich sorgsam verglichen. Da eine Umarbeitung des Textes der Auslegung nach dem Inhalte des Heftes aber schwerlich die Bürgschaft gewährt hätte, daß durch sie die wahre Meinung scharf und im richtigen Zusammenhang dargestellt wäre, beschränkte ich mich auf eine Benutzung desselben in kurzen Anmerkungen, welche ich mit der Angabe „(Heft vom Jahre 1851)" bezeichnet habe. — Seit dem Winter-Semester 1852 sind in der theologischen Gesellschaft, welche unter Lücke's Leitung eine lange Reihe von Jahren bestanden hat, die Briefe des Johannes erklärt. Der Einrichtung der Gesellschaft gemäß lag es dem jedesmaligen scriba ob, das Ergebniß der Verhandlungen in einer kurzen lateinischen Relation in den actis societatis theologicae darzustellen, und wäre dieses immer auf eine die Genauigkeit des Berichtes verbürgende Weise geschehen, so würden die acta von der Auslegung der ersten 4 Capitel des ersten Briefes, die Lücke in den Jahren 1851—1854 durch die Verhandlungen mit den Mitgliedern der theolog. Gesellschaft gewiß im Hinblick auf die neue Ausgabe seines Commentars feststellte, uns Kunde geben. Leider findet sich oft statt der Relation nur der Name des Mitgliedes, dem in der geordneten Reihefolge die Erklärung eines Abschnitts zugefallen war, und auch da, wo ausführlichere Relationen vorhanden sind, fehlt doch gewöhnlich eine genauere Beschreibung des Ganges der Verhandlungen und eine scharfe, im größeren Zusammenhange begründete Angabe ihres Ergebnisses. Ich habe es einige Male versucht, aus diesen actis eine feste Anschauung von der Auslegung schwieriger Stellen zu gewinnen, doch mußte ich mir bald sagen, daß eine

Berufung auf ihren Inhalt überall keine Sicherheit darbot für die Auffassung der wirklichen Meinung Lücke's.

Für die Veränderungen und Zusätze, welche durch die Einleitung oder durch eine deutlich nachzuweisende spätere Ansicht des Verfassers bedingt sind, waren mir also bestimmte Grenzen vorgeschrieben, welche gewissenhaft einzuhalten ich bemüht gewesen bin. Ich legte mir die Frage vor, ob ich befähigt und berechtigt sei, durch weitere Zusätze den Anforderungen zu genügen, die an eine neu erscheinende Ausgabe der Briefe des Johannes wohl gemacht zu werden pflegen. Es war mir freilich nicht zweifelhaft, daß meine Aufgabe nicht dahin gehen könne, eigne Ansichten den in der Auslegung enthaltenen gegenüber geltend zu machen, da meine Theilnahme an ihrer Herausgabe eine ganz andere sein mußte, als z. B. die des Dr. Brückner an den neuen Ausgaben der de Wette'schen Commentare; eine Erwägung der Frage konnte ich aber nicht von der Hand weisen, ob und wie weit eine Berücksichtigung der seit dem Erscheinen der zweiten Ausgabe veröffentlichten Auslegungen der Briefe des Johannes wünschenswerth sei? Der selige Lücke hätte nach seiner Art bei der neuen Ausarbeitung seiner Auslegung die neueren Forschungen mit Sorgfalt benutzt, wie schon aus der Einleitung hervorgeht. In der Weise, wie er sie benutzt haben würde, hätte weder ich noch ein Anderer sie benutzen können. Ich hätte mich darauf beschränken müssen, die Ansichten der neueren Ausleger möglichst getreu wiederzugeben, denn in den Zusammenhang der ganzen Auslegung sie hineinzubringen, etwa Lücke's Auffassung ihnen gegenüber zu vertheidigen, oder mein eignes Urtheil über sie geltend zu machen, würde den einheitlichen Character der Auslegung durchaus vernichtet haben. In Anmerkungen eine Statistik der verschiedenen Erklärungen zu geben, wäre vielleicht zulässig und Vielen bei dem Gebrauch des Buches erwünscht

gewesen. Ich habe es nicht gethan, und glaube in Lücke's Sinn auf eine solche Vervollständigung seines Werkes verzichtet zu haben. Eine kurze und treue Angabe der Auslegung Anderer mitzutheilen ist eine gar schwere Sache, da eine solche Angabe auf einer gerechten und richtigen Auffassung der ganzen Erklärung ruhen muß, und weil oft nur durch eine ausführlichere Nachweisung des Zusammenhangs die Haltpuncte für eine sichere Beurtheilung der Auslegung Anderer gewonnen werden können; Vollständigkeit in der Aufzählung der verschiedenen Auslegungen zu erstreben, gestattete die Rücksicht auf den Umfang dieses Buches nicht, welches gar nicht darauf angelegt ist, ein exegetisches Repertorium für die Briefe des Johannes zu sein; und endlich trägt nach meiner Erfahrung die kurze Aufzählung der verschiedenen Erklärungen und das lange Register vieler Namen gar oft zur Verwirrung, selten zur Förderung eines richtigen Verständnisses bei. Nur bei wenigen Stellen habe ich, entweder weil es mir für die richtige Auffassung und Beurtheilung der Lücke'schen Ansicht von Bedeutung zu sein schien, oder der Deutlichkeit wegen, auf die neuesten Erklärer Rücksicht genommen, am häufigsten auf Huther's Auslegung, welche Lücke als eine fleißige und sorgsame Arbeit schätzte, seltener auf Düsterdieck und de Wette-Brückner. Die Auslegung von J. E. F. Sander genauer zu würdigen und seine ungerechten und bitteren Verurtheilungen und Angriffe zurückzuweisen bin ich oft in Versuchung gewesen; aber da Lücke selbst in der Einleitung sein Urtheil über Sander's Verfahren abgegeben hat, schien mir eine bescheidene Zurückhaltung dem Verhältnisse, in welchem ich zu dem seligen Lücke stand, angemessener, als die Aufnahme eines Streites, den in unbefangener Ruhe zu führen die Erinnerung an Lücke's Äußerungen über Sander's Buch mir schwerlich erlaubt hätte. Daraus erklärt es

sich, daß Sander's Auslegung nur selten angeführt ist. Den Commentar über die Briefe des Johannes von Dr. G. K. Mayer, Professor der Theologie in Bamberg (Wien 1851) habe ich, wenn ich nicht irre, nur ein einziges Mal angeführt. — Die neuen auf die Feststellung des neu-testamentl. Textes sich beziehenden Arbeiten, deren Ergebnisse in viel gebrauchten Ausgaben zusammengestellt sind, mußte ich in Betracht ziehen, weil durch eine Hinweisung auf diese nicht selten der Unterschied der in der Auslegung angeführten Worte des griechischen Textes von denen, welche in den Ausgaben von Lachmann und Tischendorf stehen, mit wenigen Worten hervorgehoben und erklärt werden konnte. Aber auch sonst schien eine Vervollständigung des kritischen Apparats wünschenswerth zu sein. Die von mir herrührenden Zusätze sind, damit sie sich von dem, was Lücke angehört, unterscheiden, in Klammern [ ] eingeschlossen und mit einem B. bezeichnet.

Das der zweiten Ausgabe vorangestellte Dedications-Schreiben Lücke's an Lachmann habe ich nicht wieder abdrucken lassen, da es aus persönlichen Beziehungen hervorgegangen und in diesem Augenblicke wohl nur noch in dem engeren Kreise der Freunde beider Männer eine aufmerksame Theilnahme in Anspruch nehmen kann. — Die Übersetzung der drei Briefe, welche der zweiten Ausgabe hinzugefügt war, um die Ergebnisse der Auslegung dem Leser in übersichtlicher Weise vorzuführen, erregte in mir an einigen, allerdings wenigen Stellen das Bedenken, ob sie ein treues Bild der Auffassung Lücke's in den letzten Jahren seines Lebens darbiete. Ich hielt mich nicht für berechtigt, Änderungen vorzunehmen. Mit Zustimmung des Herrn Verlegers habe ich es vorgezogen, die Übersetzung, die als eine äußere Zugabe, auf welche in der Auslegung selbst nirgends Rücksicht genommen wird, schwerlich sehr

vermißt werden wird, wegzulassen. — Ich habe noch zu bemerken, daß die Citate aus Winer's Grammatik sich, wie in der zweiten Ausgabe, auf die vierte Ausgabe derselben beziehen.

Mein Verfahren bei der Besorgung der Herausgabe dieses Buches wird nicht überall Billigung finden. Ich glaubte es einhalten zu müssen als ein treuer Verwalter fremden Eigenthums.

Und so übergebe ich nicht meine Arbeit, sondern Lücke's Werk, dessen bedeutenden Einfluß auf ein genaueres Verständniß der Briefe des Johannes die neueren Ausleger ohne Ausnahme, sei es durch zustimmende Anerkennung, sei es im tadelnden Gegensatze, bezeugen, der theologischen Wissenschaft und der Kirche zu einem neuen und, so Gott will, gesegnetem Gebrauch, in der Zuversicht, daß die Zeit noch nicht gekommen ist, wo die Auslegung Lücke's nur noch Werth haben wird für die Geschichte der exegetischen Wissenschaft.

Göttingen, im März 1856.

Ernst Bertheau.

Druckfehler und Nachträge.

S. 39 Zeile 24 von oben lies von statt vor
— 44 — 2 — — — 3, 23 statt 3, 24
— — — 23 — — — für den statt von dem
— — — 26 — — — K. 4, 7 statt V. 4, 7
— — — 31 — — — K. 5, 5 statt V. 4, 5
— 85 — 1 von unten — οὐκ ἔστιν statt εστιν
Zu S. 110 Zeile 9—21 vgl. Anmerk. 4 zu Kap. 5, 6 auf Seite 381.
S. 139. 141 u. 143 lies in der Columnen-Überschrift: Die Echtheit des Briefes, statt Aufgabe und Eintheilung.
Zu S. 285 Anmerk. 2. vgl. Anmerk. 2. zu dem 2. Brief V. 7 auf S. 455.
Zu S. 301 Anm. 1. habe ich vergessen zu bemerken, daß in einem Nachtrage zur zweiten Ausgabe Lücke ausführlicher über καὶ ἐσμὲν spricht, es zugiebt, daß wer bloß nach dem Gewichte der Zeugen urtheilt, diese Worte in den Text aufnehmen müsse, aber aus exegetischen Gründen dabei bleibt, daß sie eine Glosse seien.
S. 302 Zeile 18 und 19 von oben lies wenn es — — geoffenbart sein wird statt wenn es — — offenbar wird
— 325 — 19 von oben lies ganz nichtig statt ganz richtig

Einleitung

in den ersten Brief des Johannes.

§. 1.

Aufgabe und Methode der einleitenden Untersuchungen.

Die Aufgabe ist, zur Begründung der wissenschaftlichen Auslegung des Briefes, theils die bedingenden historischen Entstehungsmomente und Zweckbeziehungen, theils die kanonische Dignität desselben genauer zu erörtern. In jener Untersuchung liegt vorzugsweise das philologische, in dieser das theologische abschließende Moment der Auslegung.

Bey dem gegenwärtigen Stande der Johanneischen Frage, ist nicht mehr gestattet, in diesen Untersuchungen unmittelbar die kirchliche Tradition über die Authentie und Kanonicität des Briefes zum Ausgangspuncte zu machen, da die Sicherheit der Tradition über die Joh. Schriften überhaupt von der neuern Kritik, nicht ohne Schein, bezweifelt, ja geradezu verneint wird. Fordert nun die historische Kritik des Kanons überhaupt zur Sicherheit ihrer Operationen mit Recht eine in der Kirche unbestrittene historische Grundlage, so fordert sie auch im vorliegenden Falle, eben nur von der unmittelbar gewissen faktischen Erscheinung des Briefes auszugehen, dieselbe nach ihren Hauptmomenten historisch zu erörtern, und so vor allem den Brief selbst nach Inhalt und Form zu befragen nach den Indicationen der seine Entstehung und Gestalt bedingenden historischen litterarischen und kirchlichen Verhältnisse und Beziehungen. Die weitere Aufgabe ist dann, mit diesen Indicationen (argumentis internis) oder Selbstbezeugungen des Briefes die betreffenden kirchlichen Traditionen zu vergleichen, und zwar womöglich auszugleichen, oder, im Fall sie nicht zusammenstimmen, zwischen beyden zu entscheiden.

§. 2.

Exegetische Darstellung des Inhalts.

Das Nächste zur Lösung unsrer Aufgabe ist, den Inhalt, den Gedankengang des Briefes, so zu sagen rein phänomenologisch, nach dem unmittelbaren Ergebniß der Auslegung darzustellen. Wir enthalten uns dabey vorerst aller Reflexion über die etwaige künstlerische Composition oder, wie man jetzt zu sagen pflegt, organische Gliederung des Inhalts. Eine solche Construction ist zur vollen hermeneutischen Vorbereitung durchaus nothwendig. Allein sie kann im methodischen Gange nur ein Zweytes seyn. Nur unter der Voraussetzung der rein objectiven exegetischen Darstellung kann sie hinreichend gesichert werden gegen die Gefahr, dem Schriftsteller die bald mißliebigen, bald überliebigen und im ersten begeisternden Eindruck des Briefes überfliegenden Abschätzungen, die subjectiven Vor= und Hinter= oder auch Weitergedanken, so wie die künstlerischen oder auch systematischen Schematismen des Auslegers unterzuschieben und so ein unhistorisches incongruentes Bild von der Briefgestalt zu geben. Gerade bey der Eigenthümlichkeit unseres Briefes und der Schwierigkeit seines Verständnisses ist diese Gefahr sehr groß und das strenge methodische Verfahren doppelt nothwendig. Daß aus dem entgegengesetzten Verfahren in den weiteren kritischen und hermeneutischen Operationen allerley Befangenheiten und Mißgriffe entstehen, lehrt die Geschichte der einleitenden Untersuchungen über unsern Brief, ganz besonders die neueste.

Die exegetische Inhaltsdarstellung, auf die es hier ankommt, ist aber nicht etwa nur eine epitomirende Übersetzung und äußere Inhaltsangabe nach der Reihefolge der Capitel und Verse, sondern eine theils zusammenfassende theils entwickelnde exegetische Reproduction des Inhalts.

Der Verf. beginnt 1, 1 4. mit der Erklärung, daß seine Verkündigung überhaupt von dem uranfänglichen Worte des Lebens und der Erscheinung desselben, auf seinem un=

mittelbaren eigensten Ohren= und Augenzeugnisse beruhe und keinen andern Zweck habe, als die (Gründung und Fortbildung) der Christlichen Lebensgemeinschaft, welche wesentlich in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne Jesus Christus bestehe. Voraussetzend nun, daß die Leser bereits in dieser heils= und freudenvollen Gemeinschaft stehen, hat der Brief den besonderen Zweck, diesen Freudenstand in ihnen zu vollenden 1, 4. Zu dem Ende erörtert der Verf. von 1, 5. die Christliche Gemeinschafts= und Freuden=Botschaft, nach ihren paracletischen Hauptmomenten.

Das erste, alles andere in sich befassende in dieser Botschaft ist, daß Gott Licht ist, ganz Licht, ohne irgend welche Finsterniß, d. h. der schlechthin heilige Gott, und daß die Gemeinschaft mit ihm schlechthin ausschließt allen Wandel in der Finsterniß der Sünde. Sagen also, daß man Gemeinschaft mit Gott habe, und doch in dieser Finsterniß wandeln, ist der unmittelbarste Widerspruch gegen die Wahrheit, — ist Lüge. Nur wer im Lichte Gottes wandelt, steht in der wahren Christlichen Lebensgemeinschaft (mit dem Vater und dem Sohne), und hat in derselben Theil an dem Heile, an der Reinigung von Sünden durch das Reinigungs= und Versöhnungs=Opfer Jesu Christi. Wie es reine Selbsttäuschung und Widerspruch gegen die Wahrheit, das Wort Gottes, ist, zu sagen, man habe keine Sünde (bedürfe also der Versöhnung und Erlösung durch den Sohn Gottes nicht), so ist auch, wenn man seine Sünde (vor Gott, dem schlechthin Heiligen wahr und aufrichtig) bekennt, Gott treu und gerecht, daß er, seinem Verheißungsworte gemäß, die Sünde vergiebt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt. Aus diesem Grundgedanken der evangel. Botschaft will der Verf. nun vor allen Dingen gefolgert wissen, daß die Leser nicht sündigen, (sondern im Lichte wandeln) sollen. Aber, fährt er fort, sofern der Christ bey allem Streben nach Heiligung doch immer noch in Sünde falle, (möchten sie im Glauben an Jesum Christum festhalten,) daß der Sünden bekennende Christ bey dem Vater einen Fürsprecher habe, Jesum Chri=

stum, den Gerechten, und daß dieser eben die Sühnung sey, für unsere Sünden und zwar die schlechthin vollkommene allumfassende Sühnung — für die Sünden der ganzen Welt.

Ist nun in dieser ersten ἀναγγελία 1, 5. vorzugsweise der objective Christliche Erkenntniß= und Wahrheits=Grund befaßt, so kommt es darauf an, davon ein deutliches lebendiges Bewußtseyn zu haben, so daß die im Glauben erkannte Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne eine dem sittlichen Gewissen gewisse und das ganze Leben durchdringende werde. In diesem Zusammenhange und Sinne sagt der Verf. 2, 3 ff., daß wir der wahren Erkenntniß Gottes und seines Sohnes so wie des Seyns und Bleibens in beyden nur dadurch gewiß sind, daß wir die Gebote Gottes halten. Nur wer Gottes Wort hält, in dem ist die vollendete Liebe zu Gott, das Bleiben in Gott, welches aber in sich schließt, so zu wandeln, wie Christus der Gerechte gewandelt hat, im Lichte.

Indem in diesem einen alle Gebote Gottes zusammengefaßt werden, ergiebt sich für die Leser, daß dieses Gebot kein anderes ist, als das uranfängliche alte, welches sie von Anfang der evangel. Botschaft gehabt haben. Anderseits aber ist es allerdings ein neues, insofern (mit seiner thatsächlichen Erfüllung in Christo und mit seiner Verkündigung und Annahme in der Welt) die Finsterniß schwindet und das wahre Gotteslicht leuchtet. Wie aber in diesem Lichte wandeln und den Bruder hassen, einander widerspricht, so ist auch den Bruder lieben Eins mit dem Seyn, Bleiben und Wandel im Lichte ohne Anstoß, gleichwie den Bruder hassen Eins ist mit dem Seyn und Wandeln in der Finsterniß, welche blind macht, so daß der Mensch nicht weiß, wo er geht, und anstößt und fällt. 2, 6—11.

C. 2, 12. unterscheidet der Verf. die beyden Hauptaltersclassen, der Väter und Jünglinge, in den Gemeinden, und bezeichnet die einer jeden eigenthümliche Sphäre des christlichen Lebens, indem er den Vätern mehr die Erkenntniß

des Uranfänglichen, den Jünglingen mehr die Kraft der Überwindung des Bösen zutheilt. Aber beydes wieder zusammenfassend in der Einheit der Christlichen Erkenntniß und des Christlichen Lebens, redet er die sämmtlichen an unter dem gemeinsamen Namen der *τεκνία* und *παιδία*, denen allen die Vergebung der Sünden von wegen des Namens des Sohnes und die Erkenntniß des Vaters gleicherweise zu Theil geworden, und richtet an alle die gleiche Ermahnung, die Welt, als die von Gott abgewendete, vergängliche, mit ihren sündlichen Gelüsten nicht zu lieben, (sondern ihr zu entsagen,) und allein den Vater zu lieben, dessen Willen zu thun und so das ewige Leben zu haben. 2, 12—17.

Schließt die Liebe des Vaters und das Thun nach Gottes Willen alle Weltliebe, alles Weltwesen, schlechthin aus, so ist die Ermahnung zur ungetheilten Gottesliebe gerade jetzt um so dringender, da, wie der Verf. sagt, bereits jene letzte Stunde oder Zeit gekommen sey, die Zeit des Antichrists, was sich eben aus der Menge der in den Christlichen Gemeinden selbst schon hervorgetretenen, aber nun abgefallenen Antichristen unleugbar ergebe. In diesen kommt der Antichrist selbst als die Spitze immer näher. Nun soll zwar jener Abfall dazu dienen, den Unterschied zwischen den echten, wahren und den unechten, unwahren Christen zur Klarheit und zur Scheidung zu bringen. Allein eben hierin liegt nach dem Verfasser eine Weisung für jeden, nicht die Welt, aus der das Antichristenthum kommt, sondern allein Gott zu lieben. Der Verf. darf voraussetzen, daß die Leser als Christen die Salbung, die heilige Geistesweihe von Christus haben und damit auch das Wissen der Wahrheit, welche alle widerchristliche Unwahrheit und Lüge ausschließt. Aber er hält doch für nöthig, sie zu erinnern, daß der Antichrist eben der Lügner ist, welcher, wie er leugnet, daß Jesus der Christ ist, so auch den Vater, wie den Sohn leugnet, weil eben in dem wahren Christlichen Bekenntniß Vater und Sohn unzertrennlich sind. Hierüber (ausführlicher) zu schreiben,

sagt er, sey sein Zweck nicht, da die Leser ja von Anfang an diese Grundwahrheit, das ist eben die Botschaft (Verheißung) Christi selbst vom ewigen Leben, — gehört hätten. Blieben sie darin, so blieben sie auch in der Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater. — Mehr bedürfe es nicht, über die antichristlichen Irrführer ihnen zu schreiben, da die Salbung (Weihe), die sie von Christo empfangen, (d. i. der heilige Geist der Wahrheit) wenn dieselbe in ihnen bleibend sey, sie über alles belehren werde. Aber eben das sey nothwendig, an dieser heiligen Geistesbelehrung festzuhalten, d. i. in Christo zu bleiben, damit, wenn der Herr (in Folge der letzten Stunde zum Endgericht) erscheine, man vor ihm mit freudiger Zuversicht und ohne Beschämung bestehen könne. 2, 18—28.

In diesem Gericht vor dem Gerechten, Heiligen, fährt er fort, kann aber nur der wahre Gerechte bestehen, d. i. wer nach dem Vorbilde der Gerechtigkeit des Sohnes gerecht, aus Gott geboren, Kind Gottes ist. Diese Kindschaft Gottes ist aber eben nur das Geschenk der wie großen! Liebe des Vaters zu uns (in dem Sohne). Die Welt (im Gegensatz gegen die Kinder Gottes) erkennt und anerkennt weder den Vater, die ewige Liebe, noch die durch diese Liebe geborenen Gotteskinder, (die wahren Christusgerechten.). 2, 29. 3, 1. So lange die Kinder Gottes noch in der Welt, (der verkennenden, hemmenden) sind, ist ihr Wesen (ihre Herrlichkeit) noch verborgen, so wie auch selbst den Kindern Gottes gegenwärtig die ganze Herrlichkeit Christi noch nicht offenbar ist. Wir wissen aber (hoffen), daß, wann Christus der Sohn in seiner Herrlichkeit geoffenbart seyn wird, dann auch die Kinder Gottes, weil sie ihn dann schauen werden, wie er ist, ihm (in seiner Herrlichkeit) ähnlich seyn werden. Diese Hoffnung aber treibt nothwendig dazu, sich zu reinigen, zu heiligen, (in keiner Weise zu sündigen,) wie Christus der Reine ist, der schlechthin Sündlose. Alles, was irgend Sünde ist, ist schlechthin wider das Gesetz Gottes, (der Licht ist, ohne alle Finsterniß). Ist doch Christus, (wie jeder Christ weiß,) er-

schienen zur Tilgung, Aufhebung der Sünde, er selbst ohne Sünde. Wer in ihm bleibt, sündigt nicht; wer sündigt, der hat (wie die Welt) ihn nicht gesehen noch erkannt. 3, 3—6.

Daß nur ja hierüber (über diesen ausschließenden Gegensatz zwischen dem heiligen Leben in Christo und dem sündigen Leben in der Welt) unter den Lesern sich keiner zum Irrthum verführen lasse! Wahrhaft die Gerechtigkeit übt nur wer gerecht, heilig ist, wie Christus; wer Sünde thut, der ist vom Teufel, dem Sünder von Anfang an, dem Sündenwirker —. Christus, der Sohn Gottes, ist eben dazu erschienen, die Werke, die Sündenwirksamkeit des Teufels zu zerstören. (Christus und der Teufel, der Christ und Antichrist, schließen einander schlechthin aus). Der aus Gott Geborene thut keine Sünde, weil Gottes heiliger Lebenskeim in ihm ist; ja er kann nicht sündigen, weil und sofern er aus Gott ist. Das ist der offenbare Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und den Teufelskindern. 3, 10 ff.

Weil die Ungerechtigkeit (die Sünde) wesentlich Lieblosigkeit gegen die Brüder ist, so ist auch Niemand aus Gott, wer nicht den Bruder liebt. Eben dieß, daß wir einander lieben sollen, ist eben wiederum die Gottesbotschaft Christi, welche die Leser von Anfang an gehört, (die Summe aller Gottesgebote). Die Christliche bruderliebende Gotteskindschaft steht also im ausschließenden Gegensatz gegen das Kainsgeschlecht, das teufelische, brudermörderische. Kain aber tödtete den Bruder, eben weil seine Art zu handeln böse war, (die lieblose Art der Welt,) des Bruders Art aber das fromme Handeln und Wandeln vor Gott, d. i. das Handeln der Kinder Gottes. Hiernach also (nach diesem urgeschichtlichen Typus) sei nicht zu verwundern, wenn jetzt die (antichristliche) Welt die Gotteskinder haßt. Nun aber ist hassen, nicht lieben, unseliger Tod, das wahre ewige Leben ist die Liebe zu den Brüdern. Wir Christen sind (im Glauben an Christus) aus jenem Tode in dieses Leben übergegangen. Wer nicht liebt, ist kein Christ, ist und bleibt also im Tode. — 3, 14.

Das Wesen der Christlichen Bruderliebe wird nun in zwiefacher Weise genauer bestimmt. Erstlich durch den Gegensatz, daß wer seinen Bruder haßt, eben ein Menschenmörder ist (wie Kain) und daß der Menschenmörder kein bleibendes ewiges Leben in sich hat, dem Tode verfällt. Zweytens, positiv, durch den inneren Zusammenhang der Christlichen Pflicht mit dem Glauben an Christus. Nemlich, wie wir das wahre Wesen der Liebe in dem Sohne Gottes, welcher in heiliger Heilandsliebe sein Leben für uns dahin gegeben, im Glauben erkannt haben, — so folgt daraus auch, daß wir verpflichtet sind, unser Leben und Gut für die Brüder in Liebe dahin zu geben, — fern von allem brudermordenden Haß, so wie von aller Härte und Mitleidlosigkeit gegen den hülfsbedürftigen Bruder. 3, 15 — 17.

So ist die Christliche Liebe zu den Brüdern eine Liebe in der That und Wahrheit, als solche aber, fährt der Verf. 3, 18 ff. fort, ist sie, wie das sichere Erkennungszeichen für uns, daß wir aus der Wahrheit sind, so auch der Grund unserer Gewissensruhe vor Gott, unserer Kindschafts-Freudigkeit zu ihm im Gericht und die Bedingung der Erhörung unseres Bittgebets, eben weil in dieser Liebe die ganze Erfüllung der Gebote Gottes und unser ganzes Gott wohlgefälliges Thun befaßt ist. Die Christengebote Gottes nemlich, meint er, sind alle enthalten in dem einen Grundgebote, an den Namen Jesu Christi seines Sohnes zu glauben und einander nach dem Gebote und Muster Jesu Christi zu lieben. Wer in diesem Gebote die Gebote Gottes hält, der ist in der bleibenden gegenseitigen Gemeinschaft mit Gott. Und wie dieß Halten der Gebote Gottes eben aus der Macht des heiligen Gottesgeistes in uns ist, so liegt auch für uns in diesem uns von Gott gegebenen Geiste (des Glaubens und der Liebe) die innerste Erkenntnißgewißheit, daß Gott in uns bleibt. 3, 18 — 24.

Wie aber nicht alles, was Geist heißt und sich als Geist geltend macht, aus Gott ist, so gebietet auch der Verf. 4, 1 ff. nicht jedem Geiste zu glauben und zu vertrauen. Nur der

Geist aus Gott giebt jene innerste Gewißheit von dem Seyn und Bleiben Gottes in uns. (3, 24.) Und da jetzt viele falsche Prophetengeister erschienen sind, so ist nothwendig, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind, nach der Norm, daß jeder Geist, welcher bekennt Jesum als den im Fleisch erschienenen Christ aus Gott ist, dagegen jeder Geist, welcher Jesum so nicht bekennt, nicht aus Gott, sondern Geist des Antichrists ist, welcher, wie die Leser gehört haben, kommen soll und jetzt bereits da ist. Diesen Geist mit seinen falschen Propheten haben die Christen, sofern sie eben aus Gott sind, somit den Geist Gottes in sich haben, welcher mächtiger ist, als der Weltgeist, überwunden. Die Irrgeister, wie sie aus der Welt sind, so reden sie auch nur aus der Welt und die Welt hört sie. Nicht so wir (die echten Verkündiger der Wahrheit), sagt der Verf. —, die wir aus Gott sind. Wer Gott erkennt, der hört uns, wer nicht aus Gott ist, ihn nicht erkennt, hört uns nicht. Also unterscheidet sich der Geist der Wahrheit und der Geist des Irrthums. (Jener aus Gott und in den Kindern Gottes wirksam als Verkündigung der Wahrheit und Empfänglichkeit dafür, dieser aus der Welt, weltliches Pseudoprophetenthum und weltlicher, für die Wahrheit aus Gott unempfänglicher Sinn.) 4, 1—6.

Der wahre Christliche Geist aus Gott bewährt sich aber nicht bloß durch den Glauben und das Bekenntniß der Wahrheit, sondern auch durch die Liebe der Christen unter einander. Die Liebe ist ja aus Gott und so ist auch Jeder der liebt ein aus Gott Geborener und Gott Erkennender. Da Gott schlechthin Liebe ist, so erkennt ihn auch nur wer liebt. Die Liebe Gottes offenbart sich wesentlich darin, daß er seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesendet hat, auf daß wir durch denselben das ewige Leben haben. Diese Liebe Gottes in der Sendung Christi ist nicht die durch unsere (vorangehende) Liebe zu ihm bedingte, sondern die unbedingte, welche zur Sühnung für unsere Sünden den Sohn gesendet hat, also die zuvorkommende, versöhnliche, schlechthin begründende, daraus aber entspringt für uns die Pflicht,

uns untereinander zu lieben. Nur in dieser Bruderliebe könne sich, sagt der Verf., die Liebe zu Gott, dem Unsichtbaren, (in der That und Wahrheit) darstellen; dieselbe sey, wie die Vollendung unserer Liebe zu Gott, so auch die Bedingung des Bleibens Gottes in uns, also unserer Gemeinschaft mit ihm. Dieses gegenseitigen Ineinanderbleibens zwischen Gott und uns in der Liebe seyen wir uns bewußt eben dadurch, daß er uns von seinem Geiste gegeben. 4, 7—13.

Das alles aber, so knüpft sich das Folgende an, beruhet wesentlich darauf, daß Gott wirklich den Sohn als Heiland in die Welt gesendet hat. Hiervon, fährt der Verf. fort 4, 14 ff., geben wir die Verkündiger des Evangeliums aus unmittelbarer Anschauung gewisses Zeugniß; wer diesem Zeugniß glaubend bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, der steht mit Gott in bleibender gegenseitiger Gemeinschaft. In diesem Glauben und Erkenntniß von der Liebe, welche Gott uns in der Sendung seines Sohnes erwiesen, liegt auch die Ueberzeugung, daß wie Gott Liebe ist, so auch nur wer in dieser Liebe bleibt, in der gegenseitigen Gemeinschaft mit Gott bleibt. Der Liebe Vollendung in der Aehnlichkeit mit Christo zeigt sich in der furchtlosen Zuversicht am Tage des Gerichts. In dieser wahren, vollen Liebe aber ist nach Gottes Gebot im Evangelium unzertrennlich zusammengefaßt die Liebe zu dem unsichtbaren Gott und zu den Brüdern, den sichtbaren Gotteskindern. 4, 14—21.

Diese Unzertrennlichkeit der Liebe zu Gott und den Brüdern, heißt es weiter 5, 1 ff., beruht wesentlich darauf, daß wie Jeder, der an Jesum den Christ glaubt, ein aus Gott Geborener ist, so auch die Liebe zu Gott als dem erzeugenden Vater nothwendig in sich befaßt die Liebe zu dem aus Gott Geborenen, d. i. dem Christlichen Bruder. Wiederum aber haben wir nur dann das Bewußtseyn von der rechten Liebe zu den Brüdern, als Kindern Gottes, wenn wir wahrhaft Gott lieben und seine Gebote halten. In der Liebe zu Gott liegt das Halten seiner Gebote, welche nicht schwer sind

für den, der als ein aus Gott geborener die Welt durch den Glauben an Jesum den Christ überwunden hat. 5, 1—5.

Dieser Glaube aber beruht auf dem dreyeinigen Zeugnisse von Jesus als dem Christ, insofern derselbe (der altt. Weissagung gemäß) gekommen sey mit Wasser (Taufe), Blut (Versöhnungstod) und bezeugendem Wahrheitsgeiste. Dieses dreyfache und einige Zeugniß ist das Zeugniß Gottes selbst für seinen Sohn, welches mächtiger ist, als alles sonst glaubwürdige Zeugniß von Menschen. In dem Glauben an den Sohn Gottes wird dieses Zeugniß innerlich angenommen. Der Ungläubige macht Gott zum Lügner, indem er dieß Zeugniß Gottes verwirft. Liegt nun in diesem Zeugniß wesentlich, daß Gott uns in seinem Sohne das ewige Leben gegeben hat, so hat dieses Leben auch nur der, welcher den Sohn im Glauben hat. 5, 6—12.

Das Schreiben, sagt der Verf. 5, 13 ff. habe keinen andern Zweck, als den, die Leser davon gewiß zu machen, daß sie eben nur in dem Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben haben. In diesem Glauben liege auch jene Zuversicht des Gebets zu Gott, daß er, wenn wir etwas nach seinem Willen bitten, uns auch hört und erhört; so auch also unsere Fürbitte für die Brüder um Heil und Leben, in dem Falle, daß der Christliche Bruder nicht zum Tode sündige. Für die Sünde zum Tode gebe es keine Christliche erhörbare Fürbitte. Alle Ungerechtigkeit sey zwar Sünde, (bedarf der Vergebung,) aber nicht jede Sünde sey Sünde zum Tode 5, 13—17. Gewiß sey, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, (sich vor Sünden bewahrt), und so auch unberührt bleibt von dem Bösen, dem Teufel. Wir wissen, fährt er fort, daß wir aus Gott (geboren) sind, die Welt aber als solche in der Gewalt des Bösen ist. Und so wissen wir auch, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns das Verständniß zur Erkenntniß des allein wahren Gottes gegeben hat. In diesem allein wahren Gott sind wir (stehen in Gemeinschaft mit ihm) durch seinen Sohn Jesus Christus. Dieser (der Vater Jesu Christi) ist der allein

wahre Gott und in ihm ewiges Leben. In Beziehung hierauf schließt das Schreiben mit der Verwarnung vor den Götzen, (den Göttern der Welt, ohne Wahrheit und Leben) 5, 18—21.

§. 3.

Die briefliche Form.

Einstimmig hält die alte kirchliche Tradition unsere Schrift für einen Brief, obwohl ihr die äußere Briefform wie es scheint gänzlich fehlt. Die Griech. Handschriften und die ältesten Uebersetzungen, so wie die altkirchlichen Verzeichnisse der kanonischen Bücher des N. T. stellen sie unter die katholischen Briefe, und selbst die Cambridger Handschrift, welche dem Johanneischen Briefe, wo nicht sämmtlichen katholischen, ursprünglich ihren Platz zwischen dem Evangelium des Johannes und der Apostelgeschichte angewiesen zu haben scheint [1]), hat den ersten Brief so gut, wie die beyden andern, für einen Brief gehalten. Ob unsere Schrift jemahls in den Handschriften die äußere Briefform nach Art der anderen katholischen und der Paul. Briefe gehabt hat, mag dahin gestellt bleiben. Die alte Kirche hielt sich an die innere Briefform und fand darin eine Bestätigung der Tradition von der Brieflichkeit der Schrift. Eben so unsere ältere Protestantische Exegese und Kritik, einstimmig, bis, wie es scheint, zuerst J. H. Heidegger, der Zürcher Theolog gegen das Ende des 17ten Jhdts, eben wegen des auffallenden gänzlichen Fehlens der gewöhnlichen apostolischen Briefform, die Vermuthung aussprach, die Schrift könne recht gut für eine brevis quaedam christianae doctrinae epitome et evangelii a Joanne succinctum quoddam enchiridion, (nach Art seines enchiridion biblicum, worin er diese Ansicht vortrug) cui adhortationes quaedam pro totius ecclesiae conditione adjectae sunt, — gehalten werden [2]).

1) S. Credners Beiträge zur Einl. in d. bibl. Schriften Bd. 1. S. 456 f.

2) S. Enchiridion biblicum v. J. 1681. p. 986. Diese Notiz verdanken wir Düsterdiek, in seinem Commentar S. VIII.

Diese Ansicht hing bey Heidegger unstreitig mit der damahls herrschenden Meinung zusammen, daß die Schrift ihrem Zwecke und Inhalte nach vorzugsweise eine didaktische sey. J. A. Bengel dagegen, welcher ebenfalls die Tradition von der Briefform der Schrift bezweifelte, ging mehr von dem exegetischen Moment der Frage aus. Indem er voraussetzte, das Fehlen eines brieflichen Anfangs und Schlusses sey die authentische Grundform der Schrift, suchte er diese Erscheinung daraus zu erklären, daß der Verf. die Schrift nicht auswärts geschickt, sondern gegenwärtig seinen Zuhörern mitgetheilt zu haben scheine; weswegen er dieselbe lieber ein Büchelchen (libellus) genannt wissen wollte [1]). Ein seltsamer und fast moderner Einfall des vortrefflichen Mannes, der sonst wohl die Gabe hatte, sich in die apostolische Zeitsitte, welcher solch ein libellus ad praesentes ganz und gar nicht entspricht, hineinzudenken. Entschiedener aber, als Bengel, sprach J. D. Michaelis [2]), dem jene Gabe ganz abging, die Schrift sey wegen der mangelnden Briefform für ein Buch, eine Abhandlung zu halten, worin der Verf. seine Abneigung gegen Cerinths Lehren und gegen die Gnostiker seiner Zeit allen Christen habe bezeugen wollen; wenn man sie einen Brief nenne, so wolle er das nur eben so gern leiden, als wenn Jemandem einfiele, Wolfs mathem. Anfangsgründe wegen der häufigen Anrede an die Leser — einen Brief in die Deutschen zu nennen. — Die Frage bekam aber dadurch ein größeres kritisches und exegetisches Interesse, daß man sie mit der Untersuchung über das innere und äußere Verhältniß des Briefes zu dem Joh. Evangelium, insbesondere über die Abfassungszeit beyder Joh. Schriften, — in Verbindung brachte [3]). — Storr hielt in dieser

1) Gnom. zu 1, 1. und 5, 7. Racematio critic. thes. ad §. XXVIII. Joan. non videtur peregre misisse epistolam, sed coram impertiisse auditoribus, sagte er, sich auf das Präsens γράφομεν 1, 4. berufend, unter Vergleichung von 2 Joh. V. 12., wo doch gerade das Gegentheil, das wirkliche Briefschreiben, ausgedrückt sey.

2) Einl. in d. göttl. Schriften d. N. B. 2. 1230.

3) Ueber d. Zweck d. evangel. Gesch. und Briefe Joh. 384. 401 ff.

Beziehung den Brief für den mit dem Evangel. gleichzeitig verfaßten eigentlichen polemischen Theil desselben, worin die antithetischen Motive und Beziehungen der historischen Darstellung genauer angegeben würden. Daß die Schrift gleichwohl als ein Brief in der alten Kirche gegolten habe, sey daraus zu erklären, daß man sehr früh die historischen Evangelien in einem Volumen besonders zusammengeschrieben, und indem man alles, was nicht evangelische Geschichte war, in die Sammlung der Apostolischen Lehrschriften verwies, unseren Brief, obgleich er kein eigentlicher Brief war, unter die apostolischen, insbesondere katholischen Briefe aufgenommen habe, um ihn so desto sicherer zu bewahren [1]). So einmahl der apost. Briefsammlung einverleibt, sey die Schrift auch fortan für einen eigentlichen Brief gehalten worden. Mehr die praktische Seite des Briefes hervorhebend erklärte J. Berger [2]) denselben für eine theol. moralische Abhandlung, für den zweyten praktischen Theil des Joh. Evangeliums. Andere in der neueren Zeit ließen die Schrift zwar für einen Brief gelten, aber derselbe sey, sagte z. B. Augusti [3]) eine Art von Prolegomenon oder Anakephaläosis des Evangeliums, Hug [4]) dagegen nannte ihn ein Begleitungs- und Empfehlungsschreiben für das Evangelium.

Wenn nun Bretschneider den Mangel der äußeren Briefform für ein Anzeichen der Unechtheit der Schrift erklärte, andere aber, je nachdem sie dieselbe für einen Brief halten oder nicht, die Abfassungszeit und die äußeren und inneren Verhältnisse, ja die innere Oekonomie und Composition der Schrift verschieden bestimmen und abschätzen: so ist's kein bloßer Wortstreit, wie z. B. Baumgarten Crusius meinte, ob die Schrift als Brief oder als Abhandlung

1) Den letzteren Punct betreffend, so äußerte schon Theod. Siegfr. Bayer gelegentlich in seiner Abhdl. de elegantia manuum eruditarum (in Mich. Lilienthals Select. Hist. et Litt. p. 297.) eine ähnliche Vermuthung. Aber dieser hielt den Brief für eine Dedicationsepistel des Ev. d. Joh.

2) Versuch einer moral. Einl. ins N. T. 2. 118.

3) Kathol. Briefe 2. 182 ff.

4) Einl. in d. N. T. 2. §. 68 ff.

ursprünglich concipirt sey, und Ziegler [1]) hatte zu seiner Zeit ganz Recht, die Frage in ernstliche Untersuchung zu ziehen.

Abgesehen jetzt von dem Verhältnisse unserer Schrift zu dem vierten Evangelium, so spricht alles für die Brieflichkeit derselben, und wesentlich nichts dagegen.

Die durch das Ganze herrschende, so Inhalt wie Form bestimmende, lebendige Vergegenwärtigung bestimmter Leser und ihrer Zustände und Verhältnisse; sodann die oft wiederkehrende vorzugsweise briefliche Formel, ταῦτα γράφομεν oder γράφω oder auch ἔγραψα ὑμῖν, wie sie auch Paulus in seinen Briefen gebraucht, — im Unterschiede besonders von der Formel in der allgemeineren historischen Lehrschrift, dem vierten Evangelium, ταῦτα γέγραπται ohne ὑμῖν 20, 31. vergl. 19, 35 ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε und 21, 24. in dem verdächtigen Schluß οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας; ferner die oft wiederholte directe Anrede an die Leser, ja an die beyden Hauptaltersclassen derselben 2, 12 ff., endlich der losere Zusammenhang, das bloße Aneinanderreihen der Gedanken und Sätze, sowie das überwiegend Andeutende und Voraussetzende, — wiewohl hier manches auf Rechnung der Eigenthümlichkeit des Schriftstellers, so wie des besonderen Zweckes, den er hat, zu setzen ist, — das alles zusammen genommen weist bestimmt darauf hin, daß der Verf. eben einen Brief, ein lehramtliches Sendschreiben, zu schreiben dachte. Allerdings hat der Brief keine gewöhnliche Addreß= und Grußform im Anfange und keine den apostolischen Briefschreibern übliche ἀσπασμοί, sammt dem christlichen χάρις — μεθ' ὑμῶν oder dergl. am Schlusse. Aber auch der Brief an die Hebräer hat keine briefliche Anfangsformel, und der Brief des Jakobus keine übliche Schlußformel. Wenigstens die erstere

1) Abhdl.: der erste Joh. Brief ein Sendschreiben an eine bestimmte Gemeinde und keine allgem. Abhandlung oder Buch, in Henkes Magazin 6, 2.

wird ursprünglich nicht gefehlt haben, so wenig wie dem Briefe an die Hebräer, aber sie scheint, weil sie nicht zu dem wesentlichen Inhalte gehörte, früh verloren gegangen zu seyn, wie bey dem Briefe an die Hebräer. Die alte Kirche behielt daraus bey unsrem Briefe den Namen des Verfassers, von welchem jeder wußte, in welchem Gemeindekreise er amtlich gestanden, bey dem Briefe an die Hebräer die Leserbezeichnung. Was die Schlußformel betrifft, so kann man sich denken, daß sie, weil die gewöhnliche, bekannte apostolische oder auch weltliche, weggelassen wurde wie bey dem Vorlesen so auch bey dem Abschreiben, ähnlich wie bey dem Briefe des Jakobus. Allein bey allem Fehlen der äußern Briefformel im Anfang und am Schlusse, hat die Schrift doch eine, wenn man so sagen darf, innerliche briefliche Anfangs- und Schlußform. Cap. 1, 1—4. nemlich werden zwar nicht, wie in den Briefen an die Römer und die Galater, mit der äußeren Addresse und Begrüßung die innern apostolischen διερμηνεύσεις unmittelbar verschmolzen, aber in diesen Eingangsversen charakterisirt der Verf. sich seinen Lesern sehr bestimmt, V. 1—3., und V. 4. in der Zweckbezeichnung des Schreibens spricht er zugleich den begrüßenden Wunsch für seine Leser aus. Am Schluß 5, 13 ff. fehlt die den apostolischen Sendschreiben übliche zusammenfassende Paraklesis, Verwarnung und Bitte, ja selbst die Anwünschung des Heiles, nicht durchaus, nur ist sie mehr mittelbar ausgedrückt und in dem Lehrhaften gleichsam versteckt.

Soll die Schrift durchaus kein apostolisches Sendschreiben seyn, so müßte man sie etwa eine geschriebene Homilie oder Botschaft, (ἀγγελία) nennen. Aber läßt sich eine solche litterärische Form bey der apostolischen Litteratur geschichtlich verantworten? In keiner Weise. Außer allem Zweifel ist, daß der lehramtliche Brief die ursprüngliche und constante Form der schriftlichen Mittheilung zwischen den Lesern und den Gemeinden war. Auch lag es in der Natur der Sache, daß je mehr die apostolische Lehrthätigkeit sich erweiterte, desto mehr auch der apostolische Brief von dem

Besonderen und Individuellen, womit derselbe anfing, zu allgemeineren Beziehungen fortschritt. So mußte auch die äußere Briefform mehr und mehr zurücktreten, und der apostolische Lehrbrief sich immer mehr einer geschriebenen Ermahnungshomilie nähern ohne jedoch je in dieselbe überzugehen. Dieß ist, meine ich, der historische Entstehungsproceß der sogenannten katholischen Briefe, zu denen der Johanneische gehört, in ihrem Unterschiede von den Paulinischen, der ersten Formation der apostol. Brieflitteratur. Wer dieß festhält, den kann die scheinbare Unbrieflichkeit des Joh. Briefes nicht weiter befremden.

§. 4.

Charakteristik der Anordnung und Compositionsform des Briefes.

Mit der strengeren hermeneutischen Methode entsteht bey jeder neutestam. Schrift die Aufgabe, ihre Ökonomie und Composition, den Proceß ihrer Gedanken- und Darstellungsbildung in dem Geiste des Schriftstellers hermeneutisch zu reconstruiren. Wegen der wesentlichen Zweckbeziehung der Exegese zur theologischen Lehrbegriffsbildung ist die Lösung dieser Aufgabe gerade bey den neutestamentlichen Lehrbriefen, als den kanonischen Anfängen und Grundlagen des christlichen Lehrsystems, so schwierig, als wichtig. Die Schwierigkeit liegt vornehmlich darin, daß das irgendwie in der Kirche schon explicirte und fixirte biblische Lehrsystem den Ausleger leicht prädeterminirt, so daß das exegetische Auge ein Schalk wird und den einfältigen klaren Blick für das in der Schrift wirklich Gegebene einbüßt. Bey unserem Briefe kommt noch besonders in Betracht, daß wir in demselben eine Art von Hermeneia haben für das nach Inhalt und Darstellungsweise doch durchaus verwandte, vielfach räthselhafte vierte Evangelium, beyde Schriften mögen von demselbeu Verfasser herrühren oder nicht. Das richtige Verständniß der Composition und der Beziehungen der einen Schrift ist durch das der anderen wesentlich bedingt. Durch dieses gegenseitige Verhältniß wird die Lösung der Aufgabe wichtiger, aber

auch schwieriger. Dazu kommt nun, daß die Darstellungsweise des Briefes einen doppelten, ganz entgegengesetzten Schein wirft, auf der einen Seite den Schein der Zusammenhangslosigkeit bis zur Unmöglichkeit der hermeneutischen Construction, auf der andern Seite den Schein eines in der Tiefe zwar verborgenen, aber doch erkennbaren kunst- und sinnreichen Gedankenorganismus. Dieß ist der Grund, warum über die Ökonomie und Composition unseres Briefes unter den Auslegern von jeher so viel Verschiedenheit, ja Streit geherrscht hat.

I. Es ist lehrreich und nicht ohne allgemeineres theologisches Interesse, die Hauptmomente aus der Geschichte der Dispositionsfrage, vorzugsweise unter den Protestantischen Exegeten, kurz hervorzuheben [1]).

---

1) Die alten Griechischen Ausleger seit Euthalius bleiben, was die Disposition betrifft, bey der von diesem stichometrischen Anordner des Textes gemachten Inhalts-Eintheilung und Anzeige. Dieser theilte zuerst den Text unseres Briefes in folgende sieben Hauptabschnitte:

1. *Εὐαγγελικὴ θεολογία Χριστοῦ* 1, 1—2, 6. mit den beyden Unterabtheilungen a) *περὶ ὁμολογήσεως (ἐξομολογήσεως) καὶ προσοχῆς τοῦ μὴ (εἰς τὸ μὴ) ἁμαρτάνειν.* 1, 6 — 2, 2. b) *Ὅτι τήρησις ἐντολῶν θεοῦ τὴν γνῶσιν βεβαιοῖ* 2, 3—6
2. *Περὶ ἀγάπης τῆς ἄνευ ἀσεβείας* 2, 7—17. *ἐν ᾧ: παραίνεσις περὶ χάριτος ἑκάστου καθ᾽ ἡλικίαν, καὶ περὶ ἀποτροπῆς τῆς πρὸς τὸν κόσμον ἀγάπης* 2, 12—17.
3. *Περὶ ψευδαδέλφων ἀρνησιθέων, καὶ ὅτι ἡ εἰς Χριστὸν εὐσέβεια πατρὸς ὁμολογία· ἡ γὰρ τοῦ πατρὸς δοξολογία τοῦ υἱοῦ ἐστι θεολογία.* 2, 18 — 3, 10. *ἐν ᾧ:* a) *περὶ θείου καὶ πνευματικοῦ χαρίσματος ἐν ἁγιασμῷ ἐπ᾽ ἐλπίδι εἰς γνῶσιν θεοῦ* 2, 26 — 3, 1. b) *ὅτι πᾶς ὁ ἐν Χριστῷ ἐκτὸς ἁμαρτίας. ὁ γὰρ ἁμαρτάνων ἐστὶν ἐκ τοῦ διαβόλου.* 3, 2—10.
4. *Περὶ ἀγάπης τῆς εἰς τὸν πλησίον καὶ διαθέσεως μεταδοτικῆς.* 3, 10 — 4, 6 *ἐν ᾧ:* a) *περὶ συνειδήσεως (ἀγαθῆς) ἐν πίστει Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 3, 19 — 24. b) *περὶ διακρίσεως πνευμάτων ἐφ᾽ ὁμολογίᾳ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐνανθρωπήσεως* 4, 1—6.
5. *Περὶ φιλαδελφίας εἰς θεοσέβειαν* 4, 7—21. Ohne Unterabtheilung.
6. *Περὶ θεολογίας υἱοῦ ἐν δόξῃ πατρὸς καὶ περὶ νίκης τῆς κατὰ τοῦ πονηροῦ διὰ πίστως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωήν.* 5, 1—15. Ebenfalls ohne Unterabtheilung.
7. *Περὶ ἀντιλήψεως τοῦ ἁμαρτάνοντος ἀδελφοῦ διὰ προσευχῆς καὶ περὶ τοῦ μὴ ἁμαρτάνειν.*

Hier wegen 5, 21. *περὶ ἀποχῆς δαιμονικοῦ σεβάσματος* von 5, 18 an.

In der ersten Zeit der reformatorischen Exegese herrschte die Ansicht vor, daß, obwohl der Hauptzweck des vorzugsweise ermahnenden Briefes mit seinem Grundgedanken sich leicht genug erkennen lasse, doch weder die begründende Belehrung noch die darauf gegründete Ermahnung in zusammenhängender Weise, wie in den anderen apostol. Briefen, namentlich den Paulinischen, organisch fortschreite, sondern vielfach durch Digressionen und Wiederholungen unterbrochen werde und hin und hergehe, so daß die Darstellung den Eindruck einer gewissen Buntfarbigkeit, ja selbst der Confusion mache [1]). Einige suchten diese Mangelhaftigkeit aus der analogen Sitte väterlicher Information und Ermahnung an geliebte Söhne [2]), Andere aber, auf die letzte Ursach der heiligen Schrift, die Inspiration, zurückgehend, aus der Sitte und Freyheit des heiligen Geistes in den Aposteln [3]), zu erklären. Eine solche Freyheit, hieß es, sey dem heil. Geiste in diesem Briefe wohl zu concediren, (libertatem (hanc) spiritui Sancto in hac epistola concedendam esse). Diese Concession aber wollten Andere sich nicht erlauben. Es sey gänzlich ungeziemend, sagten diese, dem heiligen Geiste in der Schrift dergleichen menschliche Unregelmäßigkeiten und Unfertigkeiten zuzutrauen. Unter der Voraussetzung eines strengen Gedankenstyles, d. i. einer

---

S. J. A. Cramer Catenae in epistolas catholicas. Oxon. 1840. p. 106 sqq. Vgl. Matthaei ss. apostolorum septem epistolae catholicae p. 106 sq.

1) S. Erasmi Paraphr. in N. T. ed. Augustin. Tom. 3. p. 890. sagt, der Brief habe quiddam minus adstrictum ac fusius. Calvin Comment. in dem argum. epistol. sagt: nihil continua serie facit. Nam sparsim docendo et exhortando varius est (Joannes). Wesentlich eben so urtheilte Beza in s. Annot. z. N. T. Selbst der Reform. Theolog Joh. Piscator, der vorzugsweise logische Analytiker der neutest. Schriften, sagt doch in s. analysis logica des Briefes, obwohl er Syllogismen, Prosyllogismen und Argumentationen genug darin zu entdecken weiß, daß der Verf. die beyden Hauptstücke der Lehre, vom Glauben und der Liebe, promiscue et alternatim behandle.

2) S. Matth. Flacius in s. Glossa compendiaria in N. T. in d. argum. zu uns. Br.

3) Aegid. Hunnius, der bekannte strenge Lutheraner, sagt in s. perspicua enarrat. d. Br., varius est (apostol.) pro more ac libertate spiritus apostolici, aber diese varietas oder variatio sey eine grata.

systematischen Lehrweise in dem doch vom heil. Geiste eingegebenen Lehrbriefe, versuchten sie, einen stricten logischen, systematischen Gedankengang in den Brief hineinzuconstruiren, von Satz zu Satz einen genauen Zusammenhang nachweisend. Diese Ansicht wird je länger je mehr unter den scholastischen Theologen des 17ten Jahrhunderts herrschend. Der Hauptrepräsentant dieser Richtung auf der Luth. Seite, Abr. Calovius, erklärt in s. Bibl. N. T. illustr., den Brief entschieden für einen weit mehr didaktischen, als paränetischen, dessen Inhalt somit auch secundum capita doctrinae, versteht sich der kirchlichen, zu disponiren sey. Nach diesem Schema zerfällt ihm der Brief in zwey Theile, deren erster Cap. 1—4 de verbo incarnato ejusque beneficiis handelt, und zwar zweytheilig so, daß zuerst Cap. 1 und 2 die communio cum Deo, unter Anschließung der Ermahnung zur Bruderliebe und der Verwarnung vor der Welt und dem Geiste des Antichrists, sodann aber Cap. 3 und 4. die Kindschaft Gottes (υἱοθεσία et adoptio), als der finis adventus filii Dei, wiederum mit angefügter Ermahnung, die Geister zu prüfen und die Brüder zu lieben, erörtert werde. — Der zweyte Theil Cap. 5 soll dann de fide in Christum handeln, von der Frucht des Glaubens in der Bruderliebe und der Weltüberwindung, ferner von den drey Documenten oder Zeugnissen für die Wahrheit des Glaubens, sowohl den irdischen, als den himmlischen, woran sich dann die Lehre von der Zuversicht zur Erhörung des wahren, Gott wohlgefälligen Gebets für die Brüder, welche nicht zum Tode, oder wider den heil. Geist, sündigen, so wie die Ermahnung sich aller freywilligen Sünden zu enthalten — anschließen. Den ganz natürlichen Schluß der didakt. Epistel endlich mache die Anakephaläose oder Summe der fides salvifica mit der letzten Verwarnung vor allem Götzendienste. — Solchen scholastischen Schematisirungen steht gegenüber die alle strengern logischen Dispositionen schlechthin abweisende Arminianische Exegese, als deren Hauptrepräsentant Simon Episcopius in seinen lectionibus sacris über den ersten

Joh. Brief angesehen werden kann. Dieser, nachdem er als das Hauptargument des Briefes, die exhortatio ad profectum in cognitione, ad constantiam in professione, et ad cognitionis proficientis et professionis constantis demonstrationem in caritate et dilectione — kurz und richtig angegeben hat, bleibt dabey, daß der modus tractandi ein arbitrarius sey. Er hebt hervor, daß, wie schon Joach. Camerarius richtig observirt habe, der Brief, wie voll von Wiederholungen, Regressionen, Epexegesen, Anhängen u. dgl., so auch ohne alle rhetorische Kunst und logische Methode geschrieben sey. Die Zusammenhangslosigkeit, Dunkelheit und Verwicklung der Gedanken erscheint ihm so groß, daß er der von Andern geäußerten Vermuthung, der ursprünglich gewiß geordnetere Text möge wohl durch ungeschickte Abschreiber oder mißverstehende und willkührliche Ausleger mannigfach verfälscht seyn [1], sehr geneigt ist. Wem es jedoch einmahl beliebe durchaus eine Ordnung, εὐταξία, in dem Briefe zu finden, der möge sich mit der von ihm versuchten ungefähren Anordnung des Inhalts befriedigen. — So gleichgültig wenigstens ist Episcopius gegen alles, was über den ersten Schein der Ordnungslosigkeit des Briefes hinausgeht!

Um den Streit zwischen denen, welche den Brief wie eine systematische Lehrschrift im strengen logischen Styl behandelten, und denen, welche denselben für eine mehr und weniger ordnungs- und zusammenhangslose Ermahnungsepistel hielten, endlich auszugleichen, versuchten im Übergange vom 17ten zum 18ten Jahrh. mehrere Ausleger, vornehmlich der Straßb. Theolog Seb. Schmid und der Leipziger Friedrich Rappolt [2]), einen Mittelweg. Die Formel, für die Lösung des hermeneutischen Räthsels gab ihnen Matthias Flacius, wel-

---

1) Unde, sagt er, lectionis in Vulgata Lat., veteris interpretis Syriaca et Graeca editione diversitas.

2) Seb. Schmidii Commentar. in primam Joannis epistolam Francof. et Lips. 1587. dann 1707 und 1726. 4. und Fr. Rappolti theologica aphoristica Joannis ex epistola prima catholica. Ed. Jo. Bened. Carpzovius, der Schüler Rappolts, Lips. 1688. 4.

cher in s. Glossa gesagt hatte, der Verf. des Briefes habe nach Art väterlicher Ermahnungen an geliebte Söhne seine Gedanken **brevibus summis aut aphorismis** vorgetragen. Diese Andeutung benutzte zuerst Seb. Schmid dankbar zu einer genaueren Charakteristik der Ökonomie und Composition. Der Brief sey, sagte er, in der aphoristischen Methode geschrieben und insofern eben keine strenge Auf- und Auseinanderfolge der Gedanken zu erwarten; allein zwischen den einzelnen höchst sententiösen Aphorismen lasse sich doch ein gewisser Zusammenhang entdecken, da alle im Briefe aufgestellten Aphorismen in dem Hauptgedanken, welchen der Verf. 1, 5. als apostolische Hauptbotschaft Jesu Christi ausdrücke, als wesentliche Momente enthalten seyen, diese aber von dem Verf. vornehmlich in ihren praktischen Consequenzen, so exponirt würden, daß bey allen Wiederholungen, doch ein von dem einen Aphorismus zu dem anderen fortschreitender Zusammenhang entstehe. Mit dieser freyeren Dispositionsmethode des Inhalts verbanden beyde zur Vermittlung mit der entgegengesetzten strengeren Ansicht in der Erörterung der einzelnen Haupttheile die damahls üblichen scholastischen Kategorieen, sowohl die formellen der Logik, als die materiellen der Schullehre. Zur litterarhistorischen Rechtfertigung wurde von ihnen bemerkt, daß die aphoristische Methode ursprünglich von den alten Griech. Ärzten, dann aber auch von den ethischen Schriftstellern gebraucht, den Epistolographen insbesondere natürlich sey. So sey dieselbe als eine anerkannte rhetorische Form auch von dem heiligen Schriftgeiste nach der ihm zukommenden Freyheit mit einer Art von historischem Rechte aufgenommen worden; schon im A. T., besonders von dem Prediger Salomonis, welcher diese Methode fast ganz in der Art gebrauche, wie der Verf. unseres Briefes, indem er den Hauptgedanken von der Eitelkeit aller irdischen Dinge in verschiedenen Aphorismen vortrage, dann aber diese wieder durch **ulteriores et uberiores expositiones**, auch dazwischen gelegte andere aphoristische Sentenzen mit einander zu einem Ganzen verbinde. Habe selbst Paulus sich der aphoristischen Dar-

stellungsweise im ersten Briefe an die Korinther bedienen können, warum nicht auch der Verf. unseres Briefes unter Eingebung des heil. Geistes?

Das Aphoristische ist in unsrem Briefe im Allgemeinen nicht zu leugnen. Aber es zeigt sich zunächst nur in der sehr selten durch syllogistische Conjunctionen verknüpfenden, meistentheils aber nur durch καί oder auch gänzlich ἀσυνδέτως aneinander reihenden Darstellungsweise. Die Frage aber ist die, ob auch der Verf. aphoristisch gedacht habe? Unverkennbar hat er die Absicht, eine zusammenhängende und den Verhältnissen der Leser entsprechende paränetische ἀγγελία zu geben. Bey dem Mangel an dialektischem Styl und Ausdruck erscheinen freylich die Hauptgedanken mehr aphoristisch nebeneinander gestellt, als auseinander folgend. Hätte aber der Verf. seinen Brief aphoristisch gedacht, concipirt, so würden die Aphorismen bestimmt und sicher als solche hervortreten. Wie wenig dieß jedoch der Fall sey, ergiebt sich schon daraus, daß die Aphoristiker über die Zahl und Fassung der Aphorismen sehr uneinig sind. Ja, indem sie selbst zwischen den einzelnen Aphorismen verbindende längere und kürzere Expositionen, Consectarien u. dergl. annehmen und, wie die scholast. Interpreten, wo irgend möglich ihr logisches Lehrschema in den Brief hineinconstruiren, heben sie ihre Hypothese im Grunde so gut wie auf. Da sie nun auch nicht im Stande waren, das Palillogische, Regressive und Digressive im Briefe aus der aphoristischen Methode genügend zu erklären, so begreift sich, daß ihre Hypothese, weil sie eben keine wahre Vermittelung gewährte, der fortschreitenden Auslegungskunst sehr bald gewichen und gänzlich in Abgang gekommen ist.

Als in den vierziger Jahren des 18ten Jhdts die Frage, wie man den Brief am besten von seinen Dunkelheiten und Räthselknoten durch richtige Auffassung seiner Compositionsweise befreyen könne, — besonders von zwey Göttinger Theologen, dem Joachim Oporinus und dem gleichzeitigen Heumann, von Neuem erörtert wurde, war die Apho=

rismenhypothese schon aufgegeben. Beyde schlugen einen anderen richtigeren Weg zur endlichen Entscheidung des Streites ein. Der erstere[1]) bemerkte ganz richtig, daß man, um die wahre Inhaltsdisposition des Briefes zu finden und die Dunkelheiten über den Zusammenhang zu zerstreuen, nicht nach Art der scholastischen Exegeten des 17ten Jhdts von der allgemeinen, allen neutestam. Büchern gemeinsamen Zweckformel, ut recte credamus ac pie vivamus, sondern unmittelbar von dem 1, 1—4. deutlich ausgesprochenen speziellen Zwecke des Briefes, worin zugleich die alles beherrschende Grundidee liege, ausgehen müsse. Heumann[2]), seinem Collegen hierin beystimmend, ging aber noch einen Schritt weiter zur richtigen hermeneutischen Auffassung der Composition, indem er bemerkte, der bittere Beygeschmack, welchen der Brief bey aller nectarea dulcedo, sensusque divinus, die Marsil. Ficinus[3]) mit Recht an ihm gerühmt habe, für ihn behalte, nemlich in den Stellen, welche ihm auch nach wiederholter Lesung unverständlich geblieben seyen, — verschwinde nach seiner Erfahrung einzig und allein durch den richtigen Gebrauch des hermeneutischen Schlüssels, den er, in der durchweg sich bewährenden Observation, realem magis, quam verbalem esse auctoris eloquentiam, gefunden habe. — Die Richtigkeit dieser Observation im Allgemeinen leuchtet ein. Heumann charakterisirt damit zugleich die Johanneische Styleigenthümlichkeit überhaupt; denn auch von dem Evangelium gilt im Wesentlichen dasselbe; eben so von den beyden andern Briefen; nur auf die sogen. Johanneische Apokalypse leidet die Observation keine Anwendung.

Der Anfang einer richtigeren Spezial-Hermeneutik war von Heumann gemacht worden. Es kam darauf an, den

1) Prima Joann. Epistola nodis liberata. 1741. 4.

2) Hebdomas Joannea h. e. Explicatio septem locorum primae Joan. epistolae 1743. 4. in Heumanns Nova Sylloge dissertationum 1754. p. 133 sqq.

3) De relig. Christ. c. 35.

Kanon desselben genauer zu bestimmen, zu begründen und durchzuführen. Aber wie wenige unter den gleichzeitigen und den nächstfolgenden Auslegern kennen und verstehen diesen Kanon, geschweige daß sie ihn weiter ausgebildet hätten!

Während ein Theil der Ausleger nach Heumann bis auf die neueste Zeit in unsrem Briefe weder eine eloquentia verbalis noch realis finden, demselben alle Dispositionsordnung und allen organischen Gedankenfortschritt absprechen, und sich damit begnügen, diesen Mangel daraus zu erklären, daß der Verf., wofern er zugleich auch der Verf. des Evangeliums ist, den Brief im schwachen Greisenalter geschrieben habe, wo, zumahl der sogenannte Gemüthliche, sich gern wiederhole und der in sich versinkende Geist nicht mehr vermöge [1]), die Gedanken geordnet vorzutragen, — bleiben die aus der älteren theologischen Schule dabey, die verbalis eloquentia und die realis im Briefe mit einander congruent, ja fast identisch zu setzen und so immer wieder von Neuem den Brief nach ihrem kirchlichen oder nicht kirchlichen Lehrsystem logisch zu analysiren. Das von Heumann richtig bestimmte temperamentum beyder Seiten der eloquentia wird bey der Erörterung der Ökonomie und Composition des Briefes nur von sehr wenigen anerkannt und benutzt.

Unter denen, welche in den Brief ein Lehrschema hineinconstruiren und die eloquentia realis auch in der verbalis vollkommen ausgedrückt finden, ragt unter den bald nach Heumann auftretenden Exegeten der mit demselben zum Theil noch gleichzeitige J. A. Bengel in s. Gnomon [2]) auch durch Neuheit in der Methode hervor. Da dieser allerdings eben so geistvolle und sinnreiche, als gläubige Ausleger noch jetzt von Vielen als ein unsterbliches Muster in der Exegese verehrt wird und mit Recht wie einer von den heutigen gilt, so

---

1) S. G. Lange, die Schriften Joh. Th. 3. Einl. in die Briefe. Eichhorn Einleit. 2. 308. Ziegler a. a. O. 264 f.

2) Das Gnomon erschien zuerst 1741. Die vollendetere Ausgabe edit. secunda curis b. auctoris posterioribus aucta et emendata, ist v. 1763. Dieser bediene ich mich.

scheint um so mehr Pflicht, dessen Compositionsanalyse des Briefes hier kurz vorzutragen und zu prüfen, da mehrere Neuere dieselbe für die beste halten, welche nur einiger näheren Bestimmungen bedürfe, um für die schlechthin vollendete zu gelten.

Bengel war kein Coccejanischer Emphatiker, aber ein exegetischer Mysteriosoph und Ästhetiker, für welchen die heil. Schrift nicht nur durchweg das Gotteswort der Wahrheit, sondern auch der Schönheit war, das Urbild des geschmackvollsten Witzes und des feinsten Decorums [1]) in menschlicher Rede. Und wie er es überhaupt als eine der Hauptaufgaben der Exegese betrachtete, den göttlichen Schönheitsgeist der heil. Schrift zu erforschen, so versuchte er gerade bey der Auslegung unseres Briefes mit besonderer Zuversicht den schönen harmonischen Organismus desselben zur Anschauung zu bringen, wohl zum Theil auch, weil er voraussetzte, daß der Verf. der kunstreichen und tiefmysteriösen Apokalypse auch unseren Brief verfaßt habe. — Er theilt [2]) den Brief zuvörderst in drey Hauptheile, das exordium 1, 1—4. die tractatio 1, 5 — 5, 12. und die conclusio 5, 13—21. In dem Exordium, meint er, habe der Verf., nachdem er kurz für seine Predigt und Schrift (er hielt sie wie gesagt für ein libellus) die Auctorität, welche er als unmittelbarer Zeuge von der Erscheinung des Wortes des Lebens her habe, festgestellt, — als Zweck seines Schreibens bezeichnet: die Befestigung seiner Leser in der seligen und heiligen Gemeinschaft mit Gott und Jesu Christo, unter Vorhaltung der γνωρίσματα ihres herrlichen Standes (gnorismatis lautissimi eorum status ostensis). In der eigentlichen lehrbrieflichen Abhandlung unterscheidet er dann wieder zwey Theile, in deren erstem 1, 5 — 4, 21. der

---

1) S. Appar. critic. introduct. §. 1. Est autem ἦθος quoddam delicatissimo sale et subtilissimo decoro refertum, per omnes libros, capita et sententias diffusum.

2) S. zu 5, 7. in dem Excurs ad §. XXVIII. vgl. Apparat. critic. P. 2. über 1 Joan. V, 7. 8.

Verf. zuvörderst von der Gemeinschaft mit Gott im Lichte, dann von der Gemeinschaft mit dem Sohne im Lichte, endlich von der Befestigung und der Frucht des Bleibens in jener zweyeinigen Gemeinschaft durch den heiligen Geist handle; in dem zweyten aber 5, 1—12. spreche er per sympe rasma [1]) d. h. zusammenfassend und abschließend von dem dreyfachen Zeugnisse des Vaters, Sohnes und Geistes [2]), auf welchem der Glaube an Jesum den Christ beruhe, so wie die Geburt aus Gott, die Liebe gegen Gott und die Gotteskinder, die Beobachtung der Gebote Gottes und die Glaubenskraft der Weltüberwindung. Im dritten Haupttheile 5, 13 ff. dem Schlusse, recapitulire dann der Verf., dem Exordium völlig entsprechend, nicht nur den Zweck des Schreibens, sondern auch die gnorismata per triplex novimus V. 18—20. Ebenso, fügt B. hinzu, correspondiren auch sonst häufig einander die Theile der tractatio, indem sie ähnlich anfangen und schließen, ferner entsprechen einander zuweilen die praevia allusio in dem einen Satze und die recapitulatio in dem nächst folgenden; endlich entsprechen in jedem Abschnitte das beneficium divinum und das officium fidelium so, daß durch die entsprechendsten Consectarien aus jenem dieses abgeleitet werde. Darin könne, schließt B., wohl vieles ordnungslos wiederholt erscheinen, allein in Wahrheit formire der Verf. ordinatissimis modis ex aliis causis alio intuitu eadem illa consectaria, und so sey bey allem Schein unnützer Wiederholung doch überall ein Fortschritt der Gedanken erkennbar.

Unleugbar hat Bengel die Ökonomie des Inhalts, die Sonderung und Ineinanderordnung der Gedankenmassen, der Haupttheile im Allgemeinen und Wesentlichen

---

1) Bengel liebt dergleichen logische und rhetorische Kunstausdrücke. Dieser ist aus des Aristoteles Analytik genommen und ist so viel als conclusio a πέρασι, terminis conjungendis dicta. S. Trendelenburg Elem. logic. Aristot. p. 67.

2) Unter der Voraussetzung, daß 5, 7. echt ist, was B. behauptet.

richtig erkannt. Allein eben so unleugbar ist, daß er im Einzelnen weit mehr seine mysteriosophische und ästhetische Auffassung in den Brief hineingelegt, als des Verfassers Sinn und Plan ausgelegt, und das delicatissimum sal und subtilissimum decorum des heil. Geistes erst hineingeschmeckt hat, um es dann wieder herauszuschmecken. Indem er 5, 7. — für echt hält, und darin natürlich den bestimmten Ausdruck des Trinitätsmysteriums findet, giebt er diesem Satze für den ganzen Brief die Bedeutung, welche, wie er sagt, für die Welt die Sonne, für den Seekompaß die Magnetnadel und für den Körper das Herz hat. — Man kann fast zweifeln, ob der kritische Mann ohne diese Schönheitsentdeckung den Vers für echt gehalten haben würde. Aber nachdem er jenem Verse einmahl die hohe prototypische Bedeutung für den Brief gegeben hat, spürt er überall im Briefe nach den Abbildern jenes trinitarischen Urschemas, und ordnet alles so viel möglich triadisch. Der Brief hat drey Theile; eben so ist wieder der erste Theil der eigentlichen Abhandlung triadisch geordnet; und im Einzelnen tritt die alles ordnende Dreyzahl für ihn hervor 2, 12 ff., in dem dreymahligen *γράφω* und *ἔγραψα*, so wie in der Dreyfachheit der Leserclassen, Väter, Jünglinge und Kinder, (*παιδία*, pueruli); eben so 5, 18 ff. in dem dreymahligen *οἴδαμεν* der Rekapitulation am Schluß. Er zweifelt keinen Augenblick, daß diese triadische Darstellung die absichtliche, bewußte Kunstform des Verf. ist. Und doch ist genauer betrachtet 2, 12 ff. die Trias des *γράφω* und *ἔγραψα* mit sammt der Classeneintheilung der Leser nur äußerlich scheinbar in den Worten, innerlich aber und in Wahrheit gar nicht vorhanden, indem das zuerst allgemein gesetzte *γράφω* und *ἔγραψα ὑμῖν τεκνία* und *παιδία* V. 12 und 13. nachher eben nur zweytheilig behandelt wird. Die Eintheilung des Briefes in drey Haupttheile ist die natürliche briefliche. Sie findet sich noch deutlicher in den Paul. Briefen ohne irgend welchen Anspruch auf eine mysteriöse Dreyheit. Die Trias des ersten Theiles der tractatio hat, wofern sie richtig ist, was aber bezweifelt werden muß, in

der That nur den Schein des trinitarischen Urschemas, da in dem Begriff der *κοινωνία* immer Gott und Gottessohn zusammengefaßt werden, der heil. Geist 3, 24 ff. gar nicht als ein den beyden Personen Gott und Gottessohn zugehöriges drittes trinitarisches oder triadisches Glied dargestellt wird. Endlich aber ist das dreyfache *οἴδαμεν* 5, 18 ff. eben nur eine rhetorische Figur, so daß unbeschadet des wesentlichen Sinnes logisch eben so gut nur ein zweymahliges, ja ein einmahliges *οἴδαμεν*, oder auch ein viertes *οἴδαμεν* V. 20 vor *ἐσμεν*, gesetzt seyn könnte.

Bey diesen Mängeln der Bengelschen Construction war es ganz in der Ordnung, daß die fortschreitende historische Exegese dieselbe aufgab und überhaupt den mysteriosophischen und ästhetischen Weg Bengels verließ, ohne an der gläubigen Ehrfurcht vor der Schrift und an der Freude über ihre Schönheit und Wahrheit irgend Schaden zu leiden. Genügsamer und besonnener und zugleich historisch strenger befleißigte man sich, den Entwickelungsgang der Gedanken aufmerksam zu verfolgen und treu zu reconstruiren, den Zweck- und Grundgedanken richtig aufzufassen, Haupt- und Nebengedanken zu unterscheiden, und so die Anordnung des Inhalts nach seinen Hauptmomenten, so viel sich davon exegetisch nachweisen läßt, darzulegen, ohne Zuthun und Wegnehmen, so wie ohne Einmischung der durch theologische systematische Construction und praktische Folgerungen den exegetisch gegebenen Gedankeninhalt erweiternden Subjectivität, endlich die Darstellungsweise weder zu verschönern noch irgendwie ungestaltiger, als sie ist, zu machen, sondern sie zu nehmen, wie sie ist, und sie so nach dem Maaßstabe der apostolischen litterarischen Bildung weder unter- noch überzuschätzen.

Diese wissenschaftliche Bescheidenheit und Gewissenhaftigkeit erscheint freylich so begehrlichen und tiefen Geistern, wie J. E. F. Sander, natürlich zu nüchtern und kühl. Aber auch die geistigsten und geistlichsten Geister, ja diese am meisten müssen geprüft werden. In voller Begeisterung wollen sie

in vollen Zügen auch aus unsrem Briefe die ganze Wahrheit und Schönheit der Schrift schöpfen, und damit sie das können behandeln sie denselben nach dem Kanon: das Organischste, Schönste, Systematischste ist auch allezeit das exegetisch Richtigste. Hiernach kann es nicht befremden, daß Sander in seinem Commentar, nachdem er Knapps Disposition des Inhalts mit Wenigem, vorzugsweise Fragezeichen, das Urtheil gesprochen, und eben so auch die von Rickli und mir schlechthin für verfehlt erklärt hat, zur Disposition und Organisation von Bengel zurückkehrt [1]), ohne dieselbe von ihren Mängeln irgend befreyet und sicherer begründet zu haben, im Gegentheil so, daß wer irgend zu prüfen vermag, wenn es einmahl keine andere geben soll, sich die ungleich begründetere und geistvollere von Bengel zurückerbittet [2]).

---

1) So „ganz übersehen", wie Herr Sander klagt, habe ich in der zweyten Ausgabe die Disposition von Bengel keineswegs; ich habe sie S. 91. im Wesentlichen vorgelegt, auch, so gut ich es verstehe, gewürdigt. Aber mir armen ζητητής, der es gewagt hat, nach dem exegetischen Licht und Recht der immanenten Dreyeinigkeit zu fragen, und der damit seine Unfähigkeit und Verschlossenheit für dieses Dogma Herrn Sander bezeugt hat, — hat weder die trinitarische Aufschließung des Briefes als wirkliche Erschließung, noch auch die sinnreiche Kunstform als hinreichend begründet einleuchten wollen.

2) Betreffend die Sandersche Politur des Bengelschen Constructionsschlüssels zur Aufschließung des Briefes, welcher in der natürlich — immanenten Trinität des Herrn Sander liegt, so habe ich außer der ziemlich aufpochenden trotzigen Vertheidigung der Echtheit von 5, 7., wogegen des frommen J. A. Bengels bescheidener, für seine Zeit sehr gründlich gebildeter kritischer Verstand freylich sehr absticht, nur noch das Neue darin gefunden, daß wie in den Abschiedsreden Jesu Christi im Ev. C. 14—16 das eigenthümlich Johanneische trinitarische Gedankenschema unverkennbar sey, so gewiß auch in dem Briefe des Joh. die Beziehung auf die Trinität das Ganze beherrsche. Wie denn so? Ist das trinitarische Schema dort wirklich so einleuchtend? Herr Sander weist es wenigstens mit großer Zuversicht nach! — C. 14., sagt er, sey vorzugsweise vom Vater die Rede; eben so handle auch der erste Abschnitt des Briefes 1, 5 — 2, 23. 24. vornehmlich vom Vater, indem ja hier der Ausspruch Christi Ev. 14, 6. οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τ. πατέρα, εἰ μὴ δι᾽ ἐμοῦ vornehmlich hervorgehoben werde. Die Confusion dieses Schlusses und seiner Prämissen ist eben so einleuchtend, als seine Nothwendigkeit es nicht ist. Aber weiter! Cap. 15 im Ev., soll nach Sander, besonders auf Christus hinweisen; natürlich dann Cap. 16. (ja schon 15, 26. 27.) die Lehre vom heil. Geiste abhandeln. Wie denn aber? Nimmt Christus Abschied nach einem trinitarischen dogmatischen Compendium

II. Versuchen wir nun die Oekonomie und Composition des Briefes aus dem Grunde der oben gegebenen exegetischen

---

Ist's Christus, der dort so trinitarisch abhandelt, oder ist's Johannes, der Evangelist? Ich fürchte keiner von beyden, sondern eben nur Herr Sander. Ich frage aber weiter, worin liegen denn in den beyden trinitarischen Abschnitten des Briefes, von dem Sohne und dem Geiste, die bestimmten Beziehungen auf die correspondirenden trinitarischen Capitel der Abschiedsreden Christi? Im ersten Abschnitte ist die Beziehung auf Cap. 14. besonders bemerkt worden, in den beyden anderen aber nicht, wenigstens nicht in der Einleitung. Wie? Hat etwa der Verf. des Briefes das Analogon des Evangeliums in den Abschiedsreden in den Abschnitten von 2, 25 bis 4, 13. 14. vergessen, oder eben nur nicht ausgedrückt, weil nach dem ersten Abschnitte 1, 5 ff. auch für die ursprünglichen Leser, wie für Herrn Sander, die weitere trinitarische Exposition sich von selbst verstand? Aber selbst im ersten Abschnitte der trinitarischen Abhandl. des Briefes läßt uns der scharfsinnige und entschiedene Ausleger die Wahl, ob wir nicht eben so gut auch die Beziehung auf den Joh. Prolog, insbesondere 1, 18., annehmen wollen. Und nun wie organisiren sich denn die trinitarischen Abschnitte im Briefe? Der erste Abschnitt von Gott dem Vater Jesu Christi schließt mit einer Art von Trias ab, der dreyfachen Hauptform der Finsterniß der Welt, nemlich dem Bruderhasse, der Weltliebe und der antichristlichen Lüge, aber es folgt dann noch der zusammenfassende Schlußsatz 2, 23. 24., daß wer den Sohn leugne, auch den Vater nicht habe. Cap. 2, 25. kommt gar nicht in Rechnung. Der zweyte trinitarische Abschnitt beginnt 2, 26. und geht bis 3, 24. und handelt fast ausschließlich(!) die Lehre vom Sohne ab. Der dritte von 3, 24. (dem zweyten Hemistich) bis 3, 13. 14., (man hat die Wahl zwischen den beiden Versen,) ist der Abschnitt vom heiligen Geiste, als dem Pfande der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne und somit unserer Kindschaft, wobey natürlich gar nicht in Frage kommt, ob der Begriff Pfand vom heil. Geiste gebraucht überall ein Johanneischer Begriff sey. Bekanntlich aber ist er ein charakteristisch Paulinischer, und in der That gar kein spezifisch trinitarischer. Genauer betrachtet ist der heil. Geist in diesem Abschnitte 3, 24. 4, 13. der Begriff desjenigen, woraus wir erkennen können, daß Gott in uns bleibt, daß wir in ihm bleiben und er in uns, und zwar ist dieß πνεῦμα das uns mitgetheilte und in den entsprechenden Charismaten sich vertheilende, und insofern eben nicht als trinitarische Person gefaßt. Eher hätte nach 5, 6. u. 8. im Johanneischen Briefzusammenhange gesagt werden können, der h. Geist sey das μαρτυροῦν, oder der Geist der Wahrheit, vergl. 5, 6. Aber freylich konnte Herr Sander ohne die Echtheit von 5, 7. selbst aus dieser Stelle keine Dreyeinigkeit Gottes als Schema des Briefes herausnehmen. — Endlich, wie wird nun von 4, 16 (V. 15 fällt wieder durch) bis 5, 13., wo die Recapitulation im Schlusse beginnt, der Brief weiter organisirt, nemlich trinitarisch? „Der lebendige trinitarische Organismus, wonach in den Theilen das Ganze sich wieder darstellt, ohne Wiederholung zu werden," setzt sich hier herab zu einer Art von Epimetron, oder wie Bengel, (freylich viel geschickter anordnend, indem er diesen Abschnitt erst mit 5, 1. anfängt) es nennt, Symperasma, worin Johannes zuerst 4, 16. das Bis-

Darstellung des Inhalts §. 2. zu erörtern, so gehen wir zunächst davon aus, daß der Brief kein dogmatisch didaktischer, abhandelnder ist, wie etwa der Paul. Brief an die Römer und Galater, sondern ein vorzugsweise paränetischer, ein Ermahnungs- und Warnungsbrief. Dieser Gegensatz ist allerdings ein fließender. Es lag in dem praktischen Zweck und Charakter der apostolischen Brieflitteratur, daß, wie kein vorzugsweise dogmatisch didaktischer Brief ohne Paränesen, so auch keine briefliche Paraklese ganz ohne die dogmatisch didaktischen Elemente, zur Begründung der Ermahnung, war. Aber je nachdem das Zweckverhältniß es forderte, herrschte bald das eine, bald das andere Element vor und bestimmte die Oekonomie und Composition. Je mehr in einem Briefe die apostolische Paraklesis vorherrscht, desto weniger läßt sich eine zusammenhängende, entwickelnde, der systematischen Form sich nähernde Darstellungsweise erwarten. Und wiederum, je mannichfaltigere Lebensverhältnisse die apostolische Paraklesis umfaßt, und je mehr sie durch voraufgehende Didaskalie begründet ist, desto mehr wird dieselbe, zumahl im Briefstyle, eine sogen. aphoristische Form bekom-

herige — man sollte denken, die trinitarische Abhandlung, — nein Glaube und Liebe zusammenfaßt und bezeugt, daß der seligmachende Glaube eben der Glaube an die Liebe Gottes sey, sodann die Kraft und Frucht dieses Glaubens beschreibt, wie er Freudigkeit am Tage des Gerichts giebt, die Brüder liebt und die Welt überwindet, was wie eine Trias von Kraft und Frucht klingt, endlich aber das dreyfache Zeugniß auf Erden und im Himmel, welches den Glauben schafft(?) und versiegelt, — hervorhebt u. s. w. In dem — wie es heißt, die ganze Heilslehre, als Inbegriff des im Briefe verkündigten Evangeliums, — kurz recapitulirenden Schlusse 5,13 ff. wird dann das nachdrückliche oder wie es früher pathetischer heißt, das gewaltige dreymahl wiederholte οἴδαμεν mit besonderer Emphase accentuirt, damit das trinitarische Schema des durchweg lebendig organischen Briefes ja nicht übersehen werde, ja jedem in die Augen schlägt und in die Ohren drönt. — Herr Sander verspricht die eigentliche Begründung, den Beweis für seine Construction im Commentar bey den betreffenden Stellen zu geben. Nun wir werden ja nachher im Einzelnen sehen, wie gewaltig er das Unbegründete zu begründen weiß. Einstweilen aber lobe ich mir, wie gesagt, den alten ehrwürdigen Würtenberger Prälaten mit seinem klaren einfachen Verstande und seiner wissenschaftlichen Bescheidenheit! —

men, d. h. sich in kurzen mehr und weniger eben nur aneinander gereiheten Geboten, Bitten, Warnungen darstellen. Dieß ist denn auch die vorherrschende Form in den sogenannten praktischen Schlußtheilen der abhandelnden Paul. Briefe. Werden dagegen die Zustände und Verhältnisse, Übelstände und Gegensätze des christlichen Lebens, auf welche sich die Paraklesis bezieht, wie in unsrem Briefe mehr nur im Allgemeinen aufgefaßt, so tritt die aphoristische Form mehr zurück, und die Ermahnungen und Warnungen werden allgemeiner und einfacher und so auch mehr im Zusammenhange gefaßt. Finden wir selbst in der Mannigfaltigkeit der Paul. Paraklesen eine gewisse Ordnung, Gruppirung und zugleich Fortschritt, — wie viel mehr werden wir in unsrem Briefe eine gewisse Anordnung, einen zusammenhängenden Fortschritt zu erwarten haben! Zu dieser Erwartung sind wir um so mehr berechtigt, da unser Brief, obwohl er bey seinen Lesern die lebendige Erkenntniß der christlichen Glaubenswahrheiten aus früherem, vorzugsweise wohl mündlichen Unterricht voraussetzt, doch, weil er keinen besonderen didaktisch abhandelnden Theil hat, die betreffenden Lehrgründe oder den Lehrzusammenhang für seine Ermahnungen und Warnungen, wenn auch kurz, doch bestimmt mit ausspricht, meist so, daß er mehr nur an das, was die Leser davon wissen, erinnert, das Bewußtseyn dann in ihnen durch kurze Andeutungen lebendig und frisch macht, als argumentirend erörtert.

Indessen erklären sich so doch nicht alle Eigenthümlichkeiten in der Composition unseres Briefes. Ganz vorzüglich kommt dabey der individuelle schriftstellerische Charakter des Verfassers in Rechnung. Wir sehen hierbey noch ab von dem für uns hier noch problematischen Verhältnisse unseres Briefes zu dem vierten Evangelium. Es reflectirt sich in dem Briefe deutlich genug das Bild seines Verfassers, insbesondere sein briefstellerischer Charakter. Unstreitig tritt in demselben eine ganz andere charakteristische Persönlichkeit hervor, als in den Paul. Briefen. Gerade Paulus kommt hier vorzugsweise in Betracht, weil unter den briefstellerischen Per-

sönlichkeiten des N. T., Paulus und der Verf. unseres Briefes, die individuell verschiedensten sind, welche eben durch den Contrast einander am meisten beleuchten und kennzeichnen. Abgesehen von der Verschiedenheit ihrer durch die frühere und spätere Entwicklungsperiode der apostolischen Lehr- und Gemeindebildung bedingten Mission, wonach Paulus als der vorangehende Stifter und Begründer, unser Verfasser dagegen mehr als der spätere ausbauende Fortbildner erscheint, so zeigt sich Paulus in allen seinen Briefen als der bey aller Tiefe und Innerlichkeit seines christlichen Gemüthes doch kräftige männliche, vorzugsweise dem Objectiven zugewendete klare und kluge Apostelverstand, welcher den spezifischen dogmatischen und ethischen Lehrinhalt des Evangeliums scharf auffaßt, und aus seinem Princip im Zusammenhange aller seiner wesentlichen Momente zu erkennen, in klaren bestimmten Begriffen und den entsprechenden Sprachformen darzustellen, und dialektisch gegen Einwürfe, Mißverständnisse und Mißgestaltungen zu rechtfertigen versteht. Dagegen erscheint der Verf. unseres Briefes als ein Mann, welcher von einer unmittelbaren Anschauung, einem Gesammteindrucke des persönlichen amtlichen Lebens und Lehrens Jesu Christi ausgeht, ja darin vertieft bleibt, während Paulus, mehr von einer vermittelten Tradition so der Lehre wie der Geschichte des Herrn herkommend, das Evangelium und sein innigstes Glauben daran gleich überwiegend mit reflectirendem Verstande auffaßt. Hiernach ist auch die Lehr- und Schreibweise unseres Verf. überwiegend die des contemplativen Gemüthes, welchem eigen ist, gern von dem Besonderen ins Allgemeine, von dem Verschiedenen auf die zum Grunde liegende Einheit, von dem Äußeren ins Innere, in die Tiefe zurückzugehen, sich in den Grundanschauungen, Grundgedanken der christlichen Wahrheit zu vertiefen und zu verweilen. Diese Grundgedanken bewegen sich in ihm lebendig, praktisch; er hat den Glauben zugleich als ein Erkennen in sich, er glaubt und erkennt, wie er erkennt und glaubt; aber bey dieser Gnosis hat er von müssiger Contemplation und Gefühls- oder Speculations-Mystik keine Ader und

Faser. Er versteht aus jenen Grundgedanken den Gegensatz des Christlichen und Unchristlichen, so wie Antichristlichen, weist auch denselben kurz zu formuliren. Man bemerkt im Briefe eine gewisse polemische Dialektik, aber nicht die Dialektik des disputirenden syllogistischen Verstandes wie bey Paulus, sondern, wie man sagen könnte, des unmittelbaren Gemüthes, bey der es zu keiner eigentlichen Entwicklung und Ausführung in zusammenhängenden Begriffsreihen kommt [1]). Mit dieser Geisteseigenthümlichkeit aber hängt zusammen, daß unser Verf. auch da, wo er bey seinen Ermahnungen und Warnungen die besonderen Christlichen Lebenszustände und Verhältnisse seiner Leser berücksichtigt, nicht ins Einzelne eingeht, sondern überwiegend in dem Allgemeinen und Principiellen stehen bleibt, und so oft er auch zur Entwicklung, Ausführung und Anwendung übergeht, doch immer wieder auf das Allgemeine zurückkommt. Dieß ist das Regressive und Palillogische im Briefe. Allein bey aller Neigung zur kreisförmigen Bewegung wird die Darstellung doch nie eigentlich tautologisch. Sie ist mehr eine centripetale, ein stetes Zurückgehen, Zurückbiegen, gleichsam eine *ἀναφορά* oder *ἀνάκαμψις*, zu den Centralgedanken seiner Paraklesis, welche, wie er meint, nicht oft genug eingeprägt werden können. Von diesen Centralgedanken aus bilden sich aber fortschreitend immer neue Gedankenkreise, in denen zwar wesentlich dieselben Ermahnungen wiederkehren, aber durch den jedesmahligen Centralgedanken neu bestimmt und anders gewendet. Je mehr aber die Centralgedanken sich in dem einheitlichen Grund- und Zweckgedanken des Briefes als dessen Hauptmomente zusammenschließen, desto mehr entsteht bey allem Schein des

1) Wesentlich dasselbe meint wohl Dr. Reuß, wenn er in s. Gesch. d. heil. Schriften N. T., 2te Ausg. S. 217., sagt, daß sich ein Plan nur mit Mühe und auf Kosten der aus dem Herzen fließenden Einfachheit des Gedankenganges nachweisen lasse, daß aber der überall durchklingende Grundton, die Realität des in Christo leiblich erschienenen Heils und die durch die Gemeinschaft des Glaubens und der Heiligung bedingte Liebe der Gläubigen untereinander, als der Faden, an welchem die Rede hinläuft, leicht zu erkennen sey.

Gegentheils ein organisch fortschreitendes Ganzes von Verkündigungen und Erinnerungen an Glaubens- und Lebens-Grundsätze, von praktischen Consequenzen, Ermahnungen und Warnungen. Nur ist dieß eben kein Paulinischer Lehrorganismus, sondern — um hier den bestimmten traditionellen Namen, welcher doch auch vor der historischen Kritik bestehen kann, im Voraus zu gebrauchen, — ein durch und durch Johanneischer.

Will man in diesem Organismus eine schriftstellerische Kunst finden, so mag es seyn; nur ist es eine unbewußte, die sich wie von selbst macht, und in diesem Sinne eine eloquentia magis realis, quem verbalis, wie Heumann sagte. Von künstlerischer Meditation auf einen speculativen oder mysteriösen, theosophischen, trinitarischen, oder auch triadischen Schematismus finde ich keine Spur. Zu solchen theologischen Tiefsinnsspielen hat der praktische, schlichte — unsystematische Verf. weder Zeit noch Gabe, so wenig, wie Paulus oder irgend ein anderer apostolischer Briefschreiber.

Hiernach scheint mir die Disposition oder Ökonomie des Briefes folgende zu seyn:

In dem brieflichen Eingange, 1, 1—4. einer Art von apostolischer *διερμηνεύσις*, bezeichnet sich der Verf. als Verkündiger der Erscheinung des erschienenen uranfänglichen ewigen Lebens oder Lebenswortes aus eigenem Ohren- und Augenzeugniß. Dieser apostolischen Verkündigung Inhalt ist der durchherrschende Grundgedanke des Briefes, der alles befaßt. Und wie dieselbe zu ihrem Zwecke hat die Glaubens- und Lebensgemeinschaft derer, an welche die Botschaft ergeht, mit den apostolischen Verkündigern, diese Gemeinschaft aber eben die mit dem Vater und mit dem Sohne Jesus dem Christ ist, so hat auch der Brief keinen anderen Zweck, als durch Erneuerung und Einprägung, so wie durch weitere Entwicklung der evangel. Botschaft von dem ewigen Leben die Leser in jener Gemeinschaft, in welcher sie schon stehen, und damit ihre Freude an derselben zu vollenden. — Wie

wird nun im Briefe der Grundgedanke seinem praktischen Zwecke gemäß entwickelt oder gegliedert?

Äußere Indicationen für die Gliederung haben wir nicht, weder, wie man etwa denken könnte, in den Anreden, in denen τεκνία μου oder bloß τεκνία, παιδία, ἀγαπητοί, ἀδελφοί wechseln, noch auch irgendwie in verknüpfenden oder trennenden Conjunctionen. Die Eintheilung ist eine vorzugsweise sachliche, d. h. eine Gliederung in mehr und weniger sich innerlich abschließenden Gedankenreihen oder Gedankengruppen, in denen allerdings meist die Ermahnungsform hervorsticht [1]).

1. Zuerst bildet offenbar 1, 5 — 2, 2. eine bis auf einen gewissen Punct geschlossene Gedankenreihe, 1, 5. deren Grundgedanke das Princip der evangelischen Botschaft selbst ist, daß Gott seinem Wesen nach Licht sey und wie von sich so auch von seiner Gemeinschaft alle Finsterniß der Sünde schlechthin ausschließe. Die näher bestimmende Entwicklung oder Folgerung 1, 7 ff. bewegt sich in den zwey Hauptgedanken einmahl, daß allein die Gemeinschaft mit Gott in dem gottähnlichen Lichtwandel die Gemeinschaft der Christen untereinander und die von aller Sünde reinigende Wirksamkeit des heiligen Versöhnungstodes Jesu Christi für uns bedinge, sodann daß eben die Heilsgabe der Sündenvergebung und der Reinigung vor der Sünde nach der Gerechtigkeit Gottes nur dem zu Theil werden könne, welcher dem

1) De Wette theilt von 1, 5 bis an das Ende das Ganze in drey Ermahnungen. 1, 5 — 2, 28. — 2, 29. — 4, 6. — und 4, 7. — 5, 21. Mein Freund, Dr. Düsterdieck findet Einl. S. XVI. „die Kategorie der Ermahnung, Erinnerung an die sittl. Grundsätze des Christenthumes und dergl. zu nüchtern für das reiche blühende Leben der Joh. Gedanken.“ Das kann ich nun nicht sagen, apostol. Ermahnung und Erinnerung, d. i. doch eben παράκλησις ist an sich eine sehr reiche Gedankenform, welche keine Gedankenblüthe verschmäht. De Wette hat die Kategorie derselben auch reichlich genug angefüllt mit Trost, Verheißung, Warnung und Erkräftigung. Gebraucht doch Düsterdieck selbst diese Kategorie in seiner Gliederung des Inhalts. Allein ich kann nicht alles unter den von De Wette bezeichneten drey Ermahnungen begreifen. Es sondern sich mir mehr Gedankenreihen oder Gruppen ab, in denen zum Theil die bestimmte Ermahnungsform fehlt, oder vielmehr nicht unmittelbar hervortritt.

Worte Gottes gemäß bekenne, daß er Sünde habe. Der Schluß, welcher 2, 1. deutlich durch ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα — bezeichnet wird, ist die Ermahnung nicht zu sündigen und die Tröstung des Sünders durch das Parakleten-Amt des heiligen Versöhners Jesu Christi bey dem Vater.

2. Cap. 2, 3 beginnt eine neue Gedankenreihe, welche sich mit V. 11. abschließt. In dieser wird die wahre, lebendige Erkenntniß Gottes, als des heiligen reinen Lichtes, das Seyn und Bleiben in ihm und seiner Wahrheit, somit auch die Liebe zu Gott näher bestimmt; zuerst überhaupt als die Beobachtung der Gebote wie des Wortes Gottes, diese aber sodann als die Christusähnliche Bruderliebe. Wie in der heiligen Liebe Christi das wahre Licht über die Menschen aufgegangen ist, welches alle Finsterniß der Welt vertreibt, so ist auch die Christähnliche Bruderliebe der wahre, alle Finsterniß und Bruderhaß ausschließende, hemmungslose Wandel im Licht.

Die Ermahnungsform tritt hier nicht unmittelbar als ein γράφω ἵνα hervor. Aber mittelbar ist sie durch den Begriff der neuen und alten ἐντολή ausgedrückt.

3. Wie die zweyte Gedankenreihe 2, 11. mit der Beziehung auf 1, 6. abschließt, so beginnt 2, 12. mit eben so deutlicher Beziehung auf 1, 9. vergl. V. 7., (auf die in der Glaubenserkenntniß Gottes und Christi wesentlich liegende Idee der Sündenvergebung und Erlösung von der Macht der Sünde), ein neuer Abschnitt, in welchem der ausschließende Gegensatz zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zur ungöttlichen und vergänglichen Welt der Hauptgedanke ist, woraus denn unmittelbar die bestimmte Aufforderung folgt, nicht die Welt und das Weltliche zu lieben.

4. Die vierte Gedankengruppe 2, 18—27, knüpft insofern an 1, 1—4. an, als dort die evangelische Botschaft als die Botschaft von dem in Jesu Christo erschienenen ewigen Leben bestimmt ist und hier am Schluß dieser Begriff freylich unter der Form der Verheissungsbotschaft Christi wieder hervorgehoben wird. Unmittelbar aber schließt sich diese Ge-

dankenreihe an den Schluß der nächst vorhergehenden, wie mir scheint, so an: Die vergängliche Welt hat mit ihrer Lust ihr Ende, ihre letzte Stunde. Diese ist gemäß der evangelischen Prophetie schon da, weil die zum Proceß der letzten Stunde gehörige antichristliche Verleugnung bereits hervorgetreten ist. Der Gegensatz zwischen der antichristlichen Verneinung, daß Jesus der Christ ist, und der christlichen heiligen Gottessalbung welche die ganze volle Wahrheit Christi weiß und bekennt, — ist, als parallele Spitze des Gegensatzes zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zur Welt 2, 15., der Haupt- oder Centralgedanke des Abschnittes, welcher, im Gegensatz gegen den Wahn, als könnte man Gott wahrhaft erkennen und haben ohne den Sohn, durch die Behauptung, daß Vater und Sohn im christlichen Glauben, Erkennen und Leben unzertrennlich zusammengehören und daß nur in dem Vereintbleiben mit beyden das verheißene ewige Leben enthalten sey, — entwickelt und begründet wird. Der Abschnitt schließt 2, 26. 27., indem der Verf. hier die Warnung vor den Irrlehrern abbricht, um sie 4, 1 ff. in anderer Weise wieder aufzunehmen, mit dem Ausdrucke der Zuversicht zu den Lesern, — worin aber zugleich die Ermahnung liegt, — daß sie die empfangene Lehre und Wahrheit treu bewahren werden.

5. Der folgende fünfte Abschnitt 2, 28 — 3, 11. knüpft an die in dem vorigen hervorgehobene Prophetie von der letzten Stunde und an die Ermahnung 2, 27., zu bleiben in der Lehre und heiligen Gemeinschaft Christi, an. 2, 28. 29. bilden den Übergang von der Erscheinung des Antichrists zu der Erscheinung Christi zum Gericht und zur Vollendung der heil. Lebensgemeinschaft. In dem Gottesgericht Christi aber liegt wesentlich der Hauptgedanke dieses Abschnittes, daß Gott der schlechthin gerechte [1]), wie heilige, ist, daß also wer in

1) Düsterdieck theilt a. a. O. S. XVIII ff. den Brief von 1, 5 bis 5, 6., wo nach ihm der Schluß anfängt, in zwey Haupttheile, in deren erstem V. 1, 5 — 2, 28. das Thema sey Gott ist Licht und die Gemeinschaft mit ihm ein Leben im Lichte Gottes, in dem zweyten aber von 2, 29 — 5, 6. das „überall durchklingende“ Thema sey, Gott ist gerecht u. s. w. Dieser Disposition kann ich aus folgenden Gründen

dem Gericht seines Sohnes bestehen und auf die Hoffnung auf die selige Lebensvollendung der Kinder Gottes Anspruch machen wolle, nothwendig auch bestrebt seyn müsse, ein wahres Gotteskind zu seyn, also gerecht, heilig, licht und rein. Darin aber, daß die Kindschaft Gottes, die die Welt nicht kennt, weil sie eben auch Gott im Sohne nicht erkannt hat, ein Liebes oder Gnadengeschenk Gottes ist, liegt der stärkste Antrieb, in Christusähnlicher Reinheit alle und jede Sünde, die immer wider Gottes Gesetz sey, schlechthin zu meiden und wie dem Vorbilde des sündlosen Christus, so auch dem Zwecke seiner Erscheinung zur Tilgung der Sünde zu entsprechen. In der weiteren Entwicklung dieses Hauptgedankens wird zuerst der schlechthin ausschließende Gegensatz zwischen den aus Gott Geborenen, in deren Ursprungswesen es liegt, gar nicht zu sündigen, und den Kindern des Teufels, dessen Wesen und Werk die Sünde ist, aufgestellt, sodann aber die Christliche Gerechtigkeit bestimmt als die Liebe der Brüder untereinander, welche eben der Inhalt der Botschaft des Evangeliums von Anfang an ist.

6. Unmittelbar, selbst syntaktisch schließt sich hieran 3, 12. eine neue Gedankenreihe (die sechste) an bis 3, 24. Der Hauptgedanke ist hier die nähere Bestimmung der Christähnlichen, lebendigthätigen, echten, aufopfernden Bruderliebe, als der Quelle des ewigen seligen Lebens überhaupt, und als der Bedingung der Gebetszuversicht der Kinder Gottes insbeson-

---

nicht beystimmen. Erstlich halte ich dafür, daß, wie der symbolische Begriff von Gott ist Licht kein anderer ist, als der der Heiligkeit, so auch die Gerechtigkeit in dem Abschnitt von 2, 26 an nichts anderes, ist als die Heiligkeit in der bestimmten Wirksamkeit der gegenseitigen Lebensgemeinschaft, wie denn auch die praktische Consequenz 3, 3. und der Begriff des aus Gott geborenen, des δίκαιος, 3, 9. bestimmt darauf hinweisen. Daraus folgt aber, daß der Verf. nicht daran gedacht haben kann, den Brief so binomisch zu disponiren. Dazu kommt aber zweytens, daß 3, 10. das ποιεῖν δικαιοσύνην ausdrücklich genauer bestimmt wird als Bruderliebe und von da an bis an das Ende des von Düsterdieck gemachten zweyten Haupttheiles die Idee der Liebe, als der bestimmteren Begriff der δικαιοσύνη, herrschend bleibt, aber zugleich in mehreren verschiedenen Gedankenreihen entwickelt wird.

dere. Dieser Hauptgedanke wird durch einen mehrfachen Gegensatz entwickelt. Zuerst durch den Gegensatz zwischen der Bruderliebe der Christen und dem brudermörderischen Haß der Welt, dessen uralter geschichtlicher Typus Kain ist, das Teufelskind; sodann durch den Gegensatz zwischen dem ewigen Leben auf Seiten der Christlichen Bruderliebe und dem Strafrode des Kainitischen, weltlichen Hasses; endlich aber durch den Gegensatz zwischen der aufopfernden Liebesthat nach Christi Vorbild und dem leeren Liebesworte. Am Schluß knüpft der Verf. an die aus dem vollen Bewußtseyn der wahren Liebe im Gewissen und vor Gott entspringende Gebetszuversicht den auf den Grundgedanken des Briefes zurückgehenden Satz an, daß in der Christgläubigen Liebe die Gottwohlgefällige Erfüllung aller göttlichen Gebote befaßt sey, weil eben alle Gebote Gottes in dem einen Doppelgebote enthalten seyen, daß wir glauben dem Namen seines Sohnes und uns untereinander lieben sollen, wie Christus geboten. Indem er aber 3, 24. zusammenfassend schließt, daß der Christ die volle innere Gewißheit und Sicherheit der bleibenden Gemeinschaft mit Gott im Glauben und in der Liebe eben aus dem von Gott mitgetheilten heiligen Geiste der Wahrheit und der Gemeinschaft habe — geht er

7. in dem neuen siebenten Abschnitt 4, 1—6. dazu über, jenes Doppelgebot des Glaubens und der Liebe genauer zu bestimmen, und zwar so daß er zuerst dem einen und selbigen Geiste, welcher gläubig bekennt, daß Jesus der im Fleisch erschienene Christus sey, die vielen Irrgeister der Welt gegenüberstellt, welche jenes alleinige Wahrheitsbekenntniß verleugnen. Dieser Gegensatz wird sodann näher bestimmt als ein schlechthin ausschließender nach seinen Hauptmerkmahlen, welche in dem Gegensatze zwischen Gott und Welt gegeben sind. — Dem Gebote 4, 1 μὴ — πιστ., entspricht das ermuthigende Trostwort V. 6., daß bey aller Macht des antichristlichen Irrgeistes in der Gegenwart der aus Gott Geborene in der Kraft des allmächtigen Gottes durch den Glauben überwunden habe.

8. Von Cap. 4, 7. wird in einer achten Gedankenreihe die andere Seite des Doppelgebotes 3, 24. genauer erörtert; es wird gezeigt, daß die Bruderliebe in dem Wesen des aus Gott Geborenen liege, weil eben das Wesen Gottes die Liebe sey, die uranfängliche, schlechthin erste, kurz die absolute, der Grund und Quell aller Liebe. Diese seine Liebe habe Gott durch die Sendung seines Sohnes zum Versöhnungsopfer für die sündige Welt geoffenbart. Allerdings folge daraus zunächst die Verpflichtung ihn, Gott, zu lieben, aber die Liebe zu Gott dem unsichtbaren, aber erkennbaren, schließe nothwendig in sich die Liebe zu den Brüdern, den sichtbaren. So in diesem Sichzusammenschließen der Liebe zu Gott und zu den Brüdern werde das Gebot der Liebe wahrhaft erfüllt, und jene Liebesvollendung erreicht, welche alle Furcht vor Gott im Gericht entferne, und die volle freudige Zuversicht zu ihm gebe. Dieser volle Liebeszusammenhang aber beruhe auf dem Glauben daran, daß Jesus der Christ sey, in diesem Glauben werde der Mensch aus Gott geboren, der aus Gott also Geborene aber liebe ungetrennt Gott und die Brüder; die echte Liebe zu den Brüdern in der Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne Gottes bewähre sich für uns nur in der Liebe zu Gott und diese im Halten seiner Gebote, welche von dem Gläubigen trotz aller Hemmungen der Welt nicht schwer seyen, da der Glaube und eben nur dieser die Welt überwunden habe und allezeit überwinde.

In diesem Abschnitte V. 4, 7. bis 5, 4. ist am meisten geschlossener Lehrzusammenhang, und zeigt sich eine Art von Summirung der Hauptgedanken des Briefes. Man könnte also hier 5, 5. den vollen Schluß erwarten. Gleichwohl tritt

9. V. 5, 5 — 12. eine neue Gedankenreihe ein, in welcher **zuerst** der feste, vollkommene Zeugnißgrund des Glaubens bestimmt wird, nemlich das dreyeinige Zeugniß Gottes selbst für seinen Sohn in den drey Hauptmomenten der Heilserscheinung Jesu Christi, (τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα), wodurch dieser sich als der Sohn Gottes bewährt

habe, sodann aber eben aus der gebietenden Macht dieses Zeugnisses Gottes die Nothwendigkeit des Glaubens an den Sohn zum ewigen Leben gefolgert wird.

10. Der Brief schließt 5, 13 ff., nicht in brieflicher Form nach Sitte der apostolischen Briefe, sondern so, daß der Verf. ausgehend von dem Hauptgedanken des vorhergehenden Abschnitts, nemlich dem Zusammenhange des Glaubens an den Sohn Gottes mit dem Besitz des ewigen Lebens in dem Sohne, — die freudige Gotteszuversicht in diesem ewigen Lebensstande hervorhebt. Nachdem er dann die in der Heiligkeit Gottes liegende wesentliche Schranke der erhörlichen christlichen Fürbitte bezeichnet hat, faßt er in einem dreyfachen *οἴδαμεν* die Summe der bisher erörterten Hauptgedanken zusammen in dem Hauptgegensatze zwischen der heiligen, die Wahrheit erkennenden, ewigen Lebensgemeinschaft der Kinder Gottes — und der von dem Bösen, dem Weltfürsten beherrschten, den unwahren Göttern ohne ewiges Leben dienenden Welt. Indem er so die Spitze des Gegensatzes erreicht hat, schließt er mit der Warnung vor dem Götzendienst — entsprechend dem Hauptlehrsatze der Heilsbotschaft Christi 1, 5 ff., daß Gott Licht ist, und die Gemeinschaft mit Gott in dem reinen, dem Glauben an Jesum den Christ getreuen, und Gott und die Brüder liebenden Wandel bestehe.

§. 5.

An wen und wohin, wo und zu welcher Zeit der Brief geschrieben sey.

1. **An wen und wohin der Brief geschrieben sey.** Der Brief hat keine authentische Aufschrift (Addresse). Auch in der Griechischen handschriftlich überlieferten kirchlichen Überschrift fehlt alle Bezeichnung der Leser. Aber kein katholischer Brief hat in der hergebrachten kirchlichen Überschrift den Namen der Leser; selbst der erste Petrinische, und der zweyte und dritte Johanneische nicht, obgleich diese authentische Addressen haben. Nur die Namen der Verfasser werden in

den Überschriften angegeben. Wahrscheinlich sah man die allgemeine Bezeichnung ἐπιστολαὶ καθολικαί zugleich als Ausdruck ihrer Bestimmung für die gesammte Kirche an. — Die Hypographen unseres Briefes in den Griech. Handschriften melden auch nichts von den Lesern, für welche er bestimmt war [1]. — Während die Griech. Tradition sich begnügte anzunehmen, der Brief sey, wie das Evangelium, für die Kleinasiatischen Gemeinden oder den Johanneischen Gemeindekreis von Ephesus bestimmt, wird in der Abendländischen, zunächst der Afrikanischen, der Brief seltsamer Weise an die Parther (ad Parthos) überschrieben. Erst Augustin hat diese Überschrift. Aber mitten in dem Context seiner Schrift Quaest. evangg. II, 39., nennt er ihn bestimmt: Epistola (Joan.) ad Parthos. Ebenso lautet in der Benedictiner Ausgabe die Überschrift der Tractate Augustins über den Brief. Indessen sagt er weder im Prolog., noch in der Auslegung selbst auch nur eine Sylbe davon. Die früheren Ausgaben der Werke Augustins, die Baseler und Pariser (1586), lassen in der Überschrift der Tractate ad Parthos weg. Allein Possidius, Augustins Schüler, giebt in s. Indiculus Opp. August. Cap. 9. [2]) die von den Benedictinern aufgenommene Überschrift der Tractate an, und selbst, wenn er dieselbe aus der oben bezeichneten Stelle der Quaestiones evangg. eben nur ausgeschlossen hätte; haben diese gelehrten Herausgeber Recht gehabt, sein Zeugniß mehr gelten zu lassen, als die doch immer jüngeren Handschriften der Werke. Nach Augustin wird der Brief von dem mit ihm gleichzeitigen Spanischen Bischof Idacius

1) Wegscheider, Einleit. in d. Ev. d. Joh. S. 37. giebt zwar an, der Brief sey in einer alten Handschrift überschrieben πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους (?) Aber in keiner einzigen Variantensammlung von Mill an wird eine solche Überschrift oder Unterschrift, die auch an sich höchst unwahrscheinlich ist, gefunden. Eher ließe sich eine Unter- oder Überschrift denken wie τοῖς ἐν τῇ διασπορᾷ Jac. 1, 1., oder πρὸς τοὺς διασπαρέντας.

2) S. Opp. Aug. ed. Bened. Tom. X. hinter dem Append.

Clarus[1]), Cassiodor[2]) und Beda[3]), und wie Griesbach bezeugt, in mehreren Lat. Handschriften, ad Parthos überschrieben. Cassiodor insbesondere, indem er die neutestam. Bücherreihe in der alten Lat. Übersetzung angiebt, führt an Epistolae Joannis ad Parthos, die beyden andern Briefe also unter dieser Überschrift mitbegreifend[4]). Beda aber bemerkt, multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est S. Athanasius Alexandrinae Praesul ecclesiae, primum Joannis epistolam scriptam ad Parthos esse testantur. Allein wenigstens Athanasius weiß davon nichts, weder in der Epist. fest., noch in der pseudonym. Synops. script. S., wie denn auch Nikephorus in seiner Stichometrie nichts davon weiß[5]), überhaupt kein Griechisches Verzeichniß der neut. Schriften, selbst kein späterer Griech. Catenenschreiber. Nur in einer Pariser Griech. Handschrift, Cod. 62. (Paulin. 65.) bey Griesbach aus dem 14ten oder 15ten Jahrhundert, findet sich in der Unterschrift des zweyten Joh. Briefes Ἰωάννου β. πρὸς πάρθους. Der Verf. dieser Handschrift hat also wie Cassiodor alle drey Briefe des Joh. für Briefe an die Parther gehalten.

Wie nun, hat die Abendländische Tradition bey Augustin, wonach wenigstens der erste Joh. Brief an die Parthischen Christen gerichtet seyn soll, irgend historischen Grund? In der That gar keinen.

Man hat zwar gesagt, die August. Addresse setze voraus, daß der Apostel Johannes unter den Parthern das Evangelium verkündigt habe. Aber dieß ist reine Conjectur, welche zuerst so viel ich weiß von Baronius[6]) bestimmt

1) Contra Varimundum Arian. diaconum, wofern diese Schrift von Idacius ist, s. Cave Hist. litt. Tom. 1. 280.

2) De Institutione divinarum litter. Opp. Tom. II. 516.

3) Prolog. super VII. Epp. canonic. s. Cave Hist. litt. Tom. I. 614.

4) Dieß war schon in der 2ten Ausgabe nicht von mir übersehen worden. S. Düsterdieck CV.

5) S. Credner, Zur Gesch. d. Kanons S. 137 ff.

6) S. Lampe Commentar. in Ev. Joan. Tom. 1. Prolegg. c. 3. §. 12.

ausgesprochen ist. Nicht einmahl die spätere kirchliche Johanneslegende weiß etwas von der Mission des Johannes in Parthien. Eine alte Sage macht den Thomas, eine andere den Matthäus zum Apostel der Parther; keine aber den Johannes [1]. Herrschend ist in der alten Kirche die Vorstellung, daß Johannes die Mission nach Ephesus erhalten habe. Wiewohl nun alle solche Sagen über die Missionen der Apostel in ferne Länder, wie die ganze Vorstellung von der Vertheilung der Missionen unter den Aposteln, ohne allen sicheren historischen Grund sind, so haben doch selbst Protestantische Exegeten und Kritiker, wie John Mill [2] und Grotius [3] auf den Grund der August. Addresse unseres Briefes die Missionsthätigkeit des Johannes unter den Parthern für mehr und weniger wahrscheinlich erklärt. Der erstere, um erklärlicher zu machen, daß Joh. in den Paulinischen Kleinasiat. Gemeindekreis eingetreten sey, vermuthet, der Apostel sey nach der von Augustin vorausgesetzten Mission in Parthien, wo er eine geraume Zeit gewirkt habe, zuletzt, im höheren Alter erst nach dem Tode des Petrus und Paulus nach Kleinasien gegangen. Alles reine Conjectur, ohne allen weiteren Grund, als um die August. Briefaddresse zu rechtfertigen. Grotius meint, der Brief sey an transeuphratische Judenchristen unter Parthischer Herrschaft geschrieben von Ephesus aus, und durch reisende Ephesinische Kaufleute nach Parthien besorgt worden; weil aber eine solche Correspondenz Ephes. Christen mit dem feindlichen Parthischen Auslande, wo sie entdeckt worden wäre, den Christen im Röm. Reiche überhaupt gar sehr hätte schaden können, so habe der kluge, vorsichtige Apostel die briefliche Addresse und den brieflichen Schluß weggelassen. In der That muß man sich wundern, daß ein historischer Forscher, wie Grotius, dergleichen moderne Policeyeinrichtungen und Schlauheiten ins apostol. Zeitalter hineingetragen hat. Die Meinung hat kaum den Werth einer sinnreichen

1) S. hierüber Thilo Acta Thom. p. 87 sqq.
2) Prolegom. in N. T. §. 150.
3) In d. Annot. zu uns. Br.

Hypothese. Von einer Beziehung auf Parthische Judenchristen findet sich im Briefe auch nicht die geringste Spur; der ganze Brief setzt heidenchristliche und zwar Griech. Gemeinden voraus. Für Parthische Judenchristen würde Joh. wie vor ihm Josephus der Jüdische Geschichtschreiber [1]) für Parthische Juden, Aramäisch geschrieben haben. Von einem Aram. Original aber findet selbst Grotius keine Spur in dem Briefe. Wenn endlich Guerike [2]) zu Gunsten der August. Überschrift meint, sie könne möglicherweise richtig auf die Bestimmung des Briefes für Vorder- und Mittelasien als vormahls Persische Länder hindeuten: so muß ich sehr zweifeln, ob die kirchliche Geographie zu irgend einer Zeit unter den Parthern die Vorderasiat. (Ephesus) Gemeinde verstanden habe.

Beruht nun die August. Addresse des Briefes in keiner Weise auf einer irgend nachweislichen und an sich wahrscheinlichen Tradition, so fragt sich, wie kam Augustin oder wer sonst vor ihm darauf, den Brief ad Parthos zu überschreiben?

Einige haben gemeint, selbst in der August. Hauptstelle Quaest. evangg. 2, 39., sey die Lehrart ad Parthos falsch. Nicol. Serarius [3]) vermuthete dafür ad Pathmios, noch kühner schlug Semler [4]) vor adpertius zu lesen. Allein die Leseart steht handschriftlich hinlänglich fest, wiewohl auffallend bleibt, daß Augustin weder in seinen Tractaten, noch sonst in seinen Schriften, so oft er auch den Brief an-

1) Josephus sagt Prooem. de bello Ind. c. 1 und 2. er habe seine Geschichte v. Jüd. Kriege zuerst für die ἄνω βάρβαροι, d. h. Juden in Parthien, Babylonien und Arab. Aramäisch geschrieben, nachher erst Griech. für die Römer, s. Haverkamp zu d. St.

2) In neutestam. Isagogik S. 487.

3) Comment. in epp. canonic.

4) S. Gesch. der christlichen Glaubenslehre vor Baumgartens theol. Streitigkeiten Bd. 1. S. 78. Note. In den Prolegomenen zu seiner Paraphrase des 1 Joh. Br. p. 27. vertheidigt er aber die Leseart ad Parthos, als einen Beleg für seine Ansicht, daß der Br. an Judenchristen, ja vielleicht Juden, außer dem Röm. Reiche geschrieben sey.

führt, jene Addresse gebraucht. Hat nun Augustin wirklich in jener Stelle den Brief ad Parthos überschrieben, aber irriger Weise, so entsteht die Frage, wie ist dieser Irrthum entstanden?

Man hat die verschiedensten Vermuthungen hierüber aufgestellt.

Kaum noch Erwähnung verdient die Vermuthung von J. D. Michaelis [1]), daß der häufige Gebrauch der Begriffe Licht und Finsterniß im Briefe irgend Jemand veranlaßt habe, an die verwandte Persische Lehre zu denken und zu vermuthen, der Brief sey an Parthische Christen gerichtet, um dem Irrthum des Persischen Dualismus unter ihnen Einhalt zu thun. Dadurch, daß Dr. Paulus [2]) diese Vermuthung wieder aufgenommen und nach seiner Art weiter zu entwickeln gesucht hat, ist sie nicht wahrscheinlicher geworden. Die antignostische Tendenz des Briefes ist von den Alten allgemein bemerkt, aber, wie historisch richtiger bestimmt so auch von keinem auf eine so weit hergeholte unwahrscheinliche Weise erklärt worden. Kurz, aus irgend welcher hermeneutischen Reflexion erklärt sich der Irrthum nicht. Es bleibt nichts übrig, als die Erklärung aus irgend einem diplomatischen Irrthume, aber aus welchem?

Whiston [3]) meinte, ad Parthos dem Griech. πρὸς Πάρθους entsprechend sey eine Corruption der wahren ursprünglichen Überschrift: πρὸς παρθένους, d. h. an die jungfräulichen, noch unverdorbenen Gemeinden Vorderasiens. So abentheuerlich nach Whistons Art diese Vermuthung ist, so findet sie doch einigen Schutz darin, daß der Alex. Klemens in seinen Adumbrationes [4]), Fragm. in Epist. 2 Joannis sagt, Secunda Joan. epist., quae ad Virgines scripta, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Baby-

---

1) Einleit. in d. N. T. Bd. 2. p. 1739.

2) In seiner Auslegung der drey Lehrbriefe des Joh. u. s. w. 1829.

3) Commentary of the 3 catholick epistels of S. John Lond. 1719. p. 6.

4) S. Clem. Alex. Opp. ed. Potter. p. 1011. ed. Klotz Vol. IV. p. 66.

loniam Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae. Aber wie sehr auch sonst Klemens geneigt ist, den Begriff Jungfrauen symbolisch zu deuten, auf Whistons Spur ist er doch nicht gekommen. Der erste Brief wird von ihm weder in dem Fragment der Adumbrationen über denselben, noch wo er ihn sonst in s. Stromaten citirt, je als ein Brief ad Virgines bezeichnet. Und da er von dem zweyten Briefe bestimmt sagt, er sey ad quandam Babyloniam Electam geschrieben, deren Name er deutet, so ist die Vermuthung gewiß nicht gewagt, daß auch im Anfang des Fragments nicht ad Virgines, sondern als Virginem zu lesen sey.

Die vermeintliche Addresse des zweyten Briefes bey Klemens Alex. ad Virgines benutzt Hug [1]) zu einer anderen kritischeren Conjectur. Die Unterschrift dieses zweyten Briefes *πρὸς Πάρθους* Cod. 62., sagt er, sey offenbar eine Corruption aus der vielleicht abbrevirten *Πρὸς παρθένους*. *Πρὸς πάρθους* finde sich aber auch als Überschrift des zweyten Briefes in zwey, freylich sehr jungen Handschriften [2]). Führe man diese Überschrift auf die Klementinische ad Virgines (*πρὸς παρθένους*) zurück, so könne leicht ein etwas aufmerksamer Abschreiber darauf gekommen seyn, die der authent. Addresse des Briefes V. 1. widersprechende Überschrift zur schicklicher scheinenden Unterschrift des ersteren Briefes zu machen, woraus denn die Überschrift desselben ad Parthos entstanden sey. — Allein das doch nur immer mittelbare Zeugniß von eben nur zwey, so jungen Handschriften reicht zur Begründung der Conjectur nicht hin. Daß vor Augustin ein Griechischer Exeget oder Librarius den ersten Brief *πρὸς παρθένους* überschrieben habe, ist weder erweislich noch irgend wahrscheinlich.

1) Nach Hug Einl. in d. N. T. Band 2. Ausg. 3. 258 Note.
2) Nemlich in der von Griesbach als Nr. 89. bezeichneten Handschrift der Medic. Bibl. Laur. IV, 32. aus dem 11ten Jhrhdt. (s. Lamy de erudit. apost. P. 2. c. 17.) und in der bey Griesbach als Nr. 30. bezeichneten in der Bodlej. aus dem 13ten Jhdt. (s. Mill. Prolegg. N. 1463.).

Andere noch weniger haltbare Conjecturen übergehe ich hier [1]). Die wahrscheinlichste Vermuthung scheint mir die von Dr. Gieseler [2]) zu seyn. Diese geht, wie ich glaube, richtig davon aus, daß ad Parthos irgend wie aus Corruption von *Παρθένος* entstanden sey, aber nicht aus *πρὸς παρθένους*, sondern aus der schon in der ältesten Kirche vielfach vorkommenden Bezeichnung des Johannes als *παρθένος* [3]). Gerade bey dem ersten, allgemein als ein katholischer angesehenen Briefe ist die Bezeichnung des Verfassers ungleich wahrscheinlicher, als die der Leser. Die Bezeichnung des Johannes als *παρθένος* finden wir freylich nur in der Überschrift der Apokalypse und zwar nur in einer einzigen Handschrift, Cod. 30. bey Griesbach, aus dem 12ten Jahrhundert; nirgends in einer Handschrift der Briefe. Dieß würde sich bey dem zweyten und dritten Briefe aus der Namenlosigkeit des Presbyters in der Überschrift dieser beyden Briefe erklären lassen, wenn nicht selbst Cod. A und B in den

---

1) Dahin gehört die von Wegscheider (s. oben), daß aus der Gr. Unterschrift *πρὸς τ. διασπαρσαμ.* und der Lat. Übersetzung ad sparsos ad Parthos entstanden sey. Nach Hug (Einl. a. a. O.) soll in einer Lat. Bibel auf der Genfer Biblioth. aus dem 14ten Jahrhundert die seltsame Überschrift des ersten Briefes ad spartos zu lesen seyn. Scholz in seiner bibl. krit. Reise S. 67. versichert sogar ad spartos finde sich in sehr vielen Lat. Handschriften. In s. N. T. Vol. II. p. 155 sagt er nichts davon. Vielleicht also hat er sich dort nur versehen. Unstreitig aber ist dieß eine Corruption von ad sparsos. Hug aber meint, es sey aus einer ungeschickten Wortabtheilung der Gr. Unterschrift *πρὸς πάρθους* (nemlich *πρὸ σπάρθους*) durch die Corruption *πρὸς σπάρθους* entstanden, — was mehr als unwahrscheinlich ist. — Dr. Paulus (Heidelb. Jahrbb. 1832. Nov. 1071.) vermuthet, das August. ad Parthos sey aus der inscriptio hibrida ad Pantas (*ἐπιστ. καθολικὴ*) hervorgegangen.

2) S. Kirchengesch. 3te Aufl. 1. S. 118. 4te Aufl. 1. Bd. 1 Abth. S. 139. Not. 1.

3) In der sogen. interpolirten Recension der Ignat. Briefe, Epist. ad Philadelph. 4. wird neben dem Täufer der Evangelist Joh. der geliebte Jünger, welcher *ἐν ἁγνείᾳ* gelebt habe, genannt. Tertullian ad monogam. 17. nennt denselben Christi spadonem, und Ambrosiaster sagt zu 2 Kor. 11, 2.: omnes apostoli, exceptis Joanne et Paullo, uxores habuerunt. Andere aber meinten aus 1 Kor. 9, 5. schließen zu müssen, daß Paul. verheyrathet gewesen. So blieb die Jungfräulichkeit nur für den Apostel Johannes übrig. S. Ignat. Ep. ad Philadelph. 4. Clem. Alex. Strom. III, 7.

Unterschriften derselben ausdrücklich den Presbyter Johannes genannt hätten. Wir können aber, glaube ich, mit einiger Zuversicht den Schluß wagen, daß, da ad Parthos sich kaum anders erklären läßt, die Bezeichnung des Johannes als *παρθένος* in der Über= oder Unterschrift des ersten Briefes vorhanden gewesen seyn müsse. Es ist bekannt, daß man erst seit Origenes den neutest. Text eine Zeitlang diplomatisch genauer behandelt hat. Da verschwanden die früher gemachten näheren Bezeichnungen des Johannes, bis sie später mit der Laxheit in der Behandlung des Textes wiederkehrten. Man kann sich denken, daß, wenn in der früheren und späteren Periode der undiplomatischen Textesbehandlung in den Handschriften der Briefe als *παρθένος* bezeichnet worden war, diese in die Lat. Übersetzung vor Hieronymus aufgenommen und corrumpirt wurde und aus dieser Corruption die Augustinische Addresse entstand.

Läßt sich nun die August. Addresse ad Parthos in keiner Weise als historisch rechtfertigen, so fragt sich, ob nicht die authentischen Personaladdressen des 2ten und 3ten Briefes, zu einer näheren Addreßbezeichnung des ersten führen können?

Wir müssen diese Frage schlechthin verneinen. Selbst, wenn ausgemacht wäre, daß jene beyden Briefe von Joh. mit dem ersten gleichzeitig und unter gleichen Verhältnissen geschrieben sind, so wissen wir weder von der Christlichen Frau, an welche der zweyte, noch von Cajus, an welchen der dritte gerichtet ist, irgend etwas Näheres über den Ort, wo sie gewohnt haben. Wenn daher Lightfoot[1]) vermuthete, daß, da der Cajus des dritten Briefes wahrscheinlich kein anderer sey, als der Korinthische Gastfreund des Paulus 1 Kor. 1, 14. vgl. Röm. 16, 23., auch der Brief, welcher 3 Joh. V. 9. erwähnt werde, eben unser erster Johanneischer Brief, an die Korinthische Gemeinde gerichtet sey: so kann man sich nur wundern, daß ein sonst so besonnener Exeget sogar nicht bedacht hat, daß es mehrere Cajus in der apostol.

1) In d. Horis Hebr. et Talmud. zu 1 Kor. 1, 14. Aber er sagt am Schluß seiner Conjectur: Sed haec sub ferula.

Kirche gab, s. AG. 19, 29. 20, 4. — und irgend ein lehramtliches Verhältniß des Apostels, — oder auch des Presbyters, Johannes zur Korinthergemeinde weder an sich wahrscheinlich ist, noch von der Tradition bezeugt, ja auch nur angedeutet wird.

Wir sind also mit der Frage nach der Addresse des ersten Briefes rein an die Andeutungen desselben über die historischen Verhältnisse und Zustände seiner Leser, so wie über das Verhältniß des Verfassers zu diesen gewiesen. Zusammengehalten mit der traditionellen Geschichte des Johannes, so des Presbyters, — wofern man etwa diesen für den Verf. halten möchte, — wie des Apostels, geben jene Andeutungen über die Addresse folgende Auskunft.

Daß der Brief an Heidenchristen gerichtet sey, ist nach 5, 21. außer allem Zweifel. Obwohl der Verf. vorzugsweise von der inneren Brudergemeinschaft der Christen überhaupt spricht, so setzt er doch dieselbe überall voraus als eine bereits auch äußerlich bestehende, unterscheidet darin ein älteres und jüngeres Geschlecht, wohlhabende und bedürftige Brüder. Kurz der Brief setzt organisirtes Gemeindeleben voraus, und zwar keine einzelne örtliche Gemeinde, sondern einen Gemeindekreis, welcher den Lesern das Bewußtseyn einer größeren Brudergemeinschaft, einer gewissen Katholicität giebt. Nirgends die Spur von einer örtlich beschränkten Gemeinde, die von keiner anderen weiß, oder eben nur von einzelnen zerstreueten Brüdern. Außerdem ist unverkennbar, daß die Leser bereits eine etwas längere Entwicklungszeit des Christlichen Lebens und Erkennens, unter Gegensätzen, durchlebt haben. Endlich, wie der Brief durchweg den Eindruck der Griechischen Originalität macht, so müssen auch die Leser gedacht werden, als vorzugsweise Hellenische Heidenchristen. Wer auch der Verfasser seyn mag, ob der Apostel oder der Presbyter Johannes, — unstreitig steht derselbe zu den Lesern in einem lehramtlichen Auctoritätsverhältniß, ist ihnen bekannt, und gilt ihnen als ein apostolischer Mann, als ein lehramtliches Haupt in dem ganzen Gemeindekreise.

Der eine wie der andere Johannes der apostolischen Kirche hatte nach der ältesten kirchlichen Tradition zur Zeit der katholischen Brieflitteratur seinen stehenden lehramtlichen Gemeindekreis in Kleinasien, in welchem Ephesus eine Art von Metropole war. Die Apokalypse mag von dem Apostel oder dem Presbyter Joh. verfaßt seyn, — das steht fest, die apokalyptischen Siebenbriefe 1, 11. 2 und 3. beziehen sich auf den Johanneischen Gemeindekreis, dessen Mittelpunkt die Gemeinde von Ephesus war. Wie nach der Tradition das Evangelium, so scheint auch der Brief für den Ephesinischen Gemeindekreis des Joh. bestimmt zu seyn.

2. Über den Ort der Abfassung haben wir in den Hypographen einiger freylich sehr späten Handschriften [1]) nicht sowohl eine kirchliche Tradition, als vielmehr nur die Vermuthung Griech. Ausleger, daß der Brief in Ephesus geschrieben sey. Da Ephesus der stationäre Wohnort so des Apostels wie des Presbyters war, so hat diese Vermuthung hinreichenden traditionellen Grund. Als katholischer Brief nach Inhalt und Art kann derselbe recht gut in Ephesus geschrieben und zugleich für die Ephesinische Gemeinde mit bestimmt seyn. Nimmt man indessen mit Hug und Andern an, der Brief sey eben nur an die Ephesinische Gemeinde gerichtet, so ist freylich wahrscheinlich, daß er wo anders geschrieben ist. Aber wo? In Kleinasien, etwa auf einer Johanneischen Missions- oder Inspectionsreise von Ephesus aus, wie eine solche von Eusebius [2]) nach Klemens von Alex. erzählt wird? Dies ist aber eben nur möglich, aber durch nichts auch nur wahrscheinlich zu machen. Hug [3]), welcher den Brief für ein Begleitungs- und Zueignungsschreiben zu dem Evangelium an die Ephesinische Gemeinde er-

1) Cod. 3. bey Griesbach und Codd. c. f. d. m. bey Matthäi, haben die Hypographe: ἐγράφη ἀπὸ Ἐφέσου.

2) H. E. III, 23.

3) Einl. in das N. T. 3. Ausg. 2. §. 68—72. Schon Grotius vermuthete, der Brief sey auf Patmos geschrieben.

klärt, ist der Meinung, daß Evangelium und Brief von dem Apostel Johannes auf Patmos im Exil geschrieben seyen. Außer der Notiz in einigen späteren patristischen Schriftstellen, wie des Theophylakt in der Vorrede zu seinem Commentar über das Evangelium, des jüngeren Hippolyt in der Schrift von den zwölf Aposteln, des Verf. der **synopsis scrpt. sacr.**, des Dorotheus von Tyrus, so wie in mehreren Subscriptionen der Handschriften des Evangeliums, wonach das Evangelium von Johannes auf Patmos geschrieben seyn soll, beruft er sich darauf, daß in dem zweyten Briefe, V. 12., und in dem dritten, V. 13., welche beyde mit dem ersten gleichzeitig an einzelne Mitglieder der Ephes. Gemeinde geschrieben seyn sollen, der Verf. über den Mangel an Schreibmaterialien klage, was doch bestimmt auf den Ort seines Exils, die Insel Patmos, hinweise. Allein, was den letzten, scheinbarsten Grund betrifft, so ist schlimm, daß der Presbyter in beyden Briefen nicht über die Schreibmaterialiennoth auf seinem einsamen Patmos klagt, sondern 2. Br. V. 12 und 3. Br. V. 13 ausdrücklich sagt, nicht er könne, sondern er wolle (*οὐκ ἐβουλήθην διὰ χαρτου κ. μέλανος* — und *οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου*) nicht mehr schreiben, weil er eben hoffe, seine Freunde recht bald zu sehen und zu sprechen. Sodann aber ist die spätere Angabe, daß das Evangelium auf Patmos geschrieben sey, in der That für gar nichts zu rechnen gegen die ältere, traditionelle Meinung der Syr. Übersetzung und der Arab. des Erpenius in ihren Unterschriften, so wie des Irenäus, **adv. haeres. III, 1**, wonach das Evangelium in Ephesus geschrieben und herausgegeben sey. Ferner ist in keiner Weise erweislich, daß das Evangelium eben nur für die Ephesinische Gemeinde bestimmt sey. Und endlich ist durchaus zweifelhaft, ob der erste Brief als Begleitungs- und Zueignungsschreiben des Evangeliums mit diesem gleichzeitig verfaßt und abgeschickt sey. Wäre der Brief eben nur für die Ephesinische Gemeinde geschrieben, so würde er, wenn auch nicht gerade bestimmt an diese addressirt, doch einen darauf bezüglicheren Inhalt

haben, während derselbe von Anfang bis ans Ende sich durchweg als ein wahrer katholischer Brief darstellt.

3. Über die Zeit der Abfassung des Briefes weiß die ältere kirchliche Tradition noch weniger etwas Gewisses, als über den Ort; nur daß sie constant denselben zu den katholischen Briefen rechnet, als einen von dem Evangelisten Johannes in der Ephesinischen Periode seines Lebens geschriebenen. Wir lassen hier zunächst dahin gestellt, ob der Apostel Johannes der Verfasser sey, und eben so, ob derselbe auch das Evangelium geschrieben habe. Unstreitig aber gehören beyde Schriften einer und derselben Periode des apostolischen Zeitalters an, und stammen aus demselben Lebens- und Gedankenkreise. Indem wir nicht mehr, als dieß, hier voraussetzen, können wir auch die Frage nach der Zeit der Abfassung des Briefes nicht so beantworten, daß wir sagen, der Brief sei nach dem Evangelium, oder er sey als Begleitungs- oder Zueignungsschreiben, oder als zweyter näher erklärender oder praktisch anwendender Theil desselben mit diesem gleichzeitig verfaßt worden. Selbst, wenn das Letztere wirklich der Fall wäre, würden wir doch keinen sicheren und bestimmten chronologischen Haltpunkt für unsere Frage gewinnen, da die Abfassungszeit des Evangeliums, auch wenn wir dasselbe für ein authentisches Werk des Apostels Johannes halten, sich kaum mehr als ganz im Allgemeinen bestimmen läßt, geschweige, daß die neuere negative Kritik dasselbe für ein Product aus der Mitte des zweyten Jahrhunderts halten zu müssen glaubt.

Versuchen wir also die Frage nach der Abfassungszeit des Briefes zunächst rein aus ihm selbst zu beantworten.

Die beyden äußersten Endpuncte der Zeit, in welcher der Brief geschrieben ist, ergeben sich leicht auf folgende Weise: Nach 1, 1—4. vgl. 4, 14. zu urtheilen kann der Brief nicht über die Zeit hinaus, wo noch ursprüngliche apostolische Zeugen des Lebens Christi wirksam waren, verfaßt seyn. Wir dürfen ihn also nicht über das mit dem ersten Jahrhundert schließende apostolische Zeitalter hinaus

setzen. Man hat aus 3, 6: πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν geschlossen, daß unter denen, an welche der Brief gerichtet ist, noch unmittelbare Augenzeugen des Lebens Christi gewesen seyen. Allein weder nach dem Zusammenhange noch nach der Ausdrucksweise des Briefes besagt das jene Stelle. — Ist der Brief an den Johanneischen Kleinasiatischen Gemeindekreis geschrieben, so folgt, daß er erst nach der apostolischen Wirkungs- und Vorsteherzeit des Apostels Paulus in dem Ephesinischen Gemeindekreise verfaßt seyn muß, und zwar eine ziemliche Zeit nach dem Tode dieses Apostels, da von dessen doch gewiß bedeutendem Verhältniß zu diesen Gemeinden auch nicht die geringste Andeutung im Briefe zu finden ist. Wir können also wohl mit ziemlicher Sicherheit vermuthen, daß der Brief zwischen den sechziger Jahren und dem Schlußjahrzehnt des ersten Jahrhunderts verfaßt sey. Für diese freylich sehr allgemeine Zeitbestimmung scheint in sofern die urälteste Tradition zu sprechen, als der Brief von der alten Kirche constant zu den katholischen gerechnet wird. So Form wie Inhalt entsprechen dieser Tradition. Man hat in der neuern Zeit die Periode zwischen dem Tode des Apostels Paulus und dem Ende des ersten Jahrhunders das Johanneische Zeitalter genannt und dasselbe im Allgemeinen als Übergangsbildung der apostolischen Kirche zur katholischen charakterisirt. Die Hauptzüge dieses Zeitalters sind im Unterschiede von dem Paulinischen, theils die Anfänge der äußeren katholischen Kirchlichkeit in dem Übermächtigwerden des Hellenischen heidenchristlichen Elements, mit welchem der Jüdische Hellenismus je länger je mehr verwuchs, in der immer umfassender werdenden provinziellen Gemeindekreisbildung, so wie in dem Hervortreten eines stehenden oberbischöflichen Regiments; theils was die innere Seite des christlichen Lebens betrifft, das Streben nach vollständiger Lehrbegriffsbildung, nach Ineinanderbildung von evangelischer Geschichte und Lehre, des Glaubens und der Gnosis, das Hervortreten von bestimmten häretisirenden Gegensätzen

auf Seiten der Gnosis und endlich der Mangel an entschiedener Consequenz und Ausbildung des sittlichen Elements im Christlichen Glaubensleben. Es ist in der letzteren Beziehung die Zeit der Reaction des zunächst nur im Princip überwundenen heidnischen vorzugsweise antichristlichen Weltlebens, und in Folge davon die Zeit, wo die erste Liebe und Glaubenskraft in der Stiftung des Christlichen Lebens schwach zu werden anfing. Der Eifer ja auch der Verstand in der Heiligung und Bruderliebe erschlaffte in dem Grade, in welchem es galt, das neue heilige Leben aus Gott im Glauben an Christus in die bestehenden Lebensverhältnisse einzuführen und auch in weiteren Kreisen und unter dem Hervortreten der natürlichen Unterschiede der Stände, Völker u. s. w., ja bey wachsendem Haß der Welt und dem immer nothwendiger werdenden Abstoßen des antichristlichen Irrwesens die heilige Christusliebe in ihrer ursprünglichen Kraft und Stärke zu bewahren. Es bedarf kaum der Erinnerung, muß aber doch hier hervorgehoben werden, daß in diesem Zeitalter in dem Grade, in welchem die Christliche Sittlichkeit schwach und matt wurde, auch das klare Denken und Durchdenken der Christlichen Glaubenswahrheit abnahm.

Sind dieß die Hauptzüge des sogenannten Joh. Zeitalters nach seinen Licht- und Schattenseiten, so können wir mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß sich in unserem Briefe durchweg jene Hauptzüge reflectiren; woraus dann folgt, daß derselbe diesem Zeitalter angehört und ein wesentliches Actenstück seiner Litteratur ist. Weder entspricht er dem Bilde der Paulinischen noch der nachjohanneischen Zeit. Für jene hat er zu viel Katholisches, für diese, wofern die Litteratur der sogen. apostolischen Väter und der ersten Apologeten den Charakter derselben reflectirt, nicht Katholisches genug und noch zu viel von der Originalität des apostolischen Zeitalters.

Bey dieser allgemeinen Bestimmung der Abfassungszeit müssen wir vorerst stehen bleiben. Genaueres kann sich erst durch die nächste Frage über den Zweck und die Veranlassung, sodann durch die Schlußfrage über den Verf. des

Briefes ergeben, wofern beyde Untersuchungen nicht etwa nöthigen, den Brief in eine viel spätere Zeit zu setzen.

§. 6.

Über die Veranlassung und den Zweck des Briefes.

Die kirchliche Tradition giebt weder über die Veranlassung noch den Zweck irgend Auskunft. Und so sind wir auch in dieser Untersuchung vornehmlich an den Brief selbst gewiesen.

1. Über seine besondere historische Veranlassung sagt der Brief unmittelbar nichts aus, nach Art der katholischen Briefe, in denen vor der katholischen Bezüglichkeit die besonderen historischen Verhältnisse, woraus sie hervorgegangen, zurücktreten. Den Zweck des Sendschreibens aber bezeichnet der Verf. ausdrücklich und bestimmt an zwey Stellen; im Anfang 1, 4., dann gegen den Schluß 5, 13., hier jedoch etwas anders und so, daß man auch zweifeln kann, ob die Stelle sich auf den Zweck des ganzen Briefes oder nur auf den nächst vorhergehenden Abschnitt bezieht. Aber eben diese zweite Stelle 5, 13. gilt Vielen als die deutlichere und bedeutendere Zweckbezeichnung des ganzen Schreibens, besonders auch darum, weil ihnen aus derselben deutlich hervorzugehen scheint, daß der Brief wesentlich keinen andern Zweck habe, als das Evangelium: woraus denn weiter auf die Gleichzeitigkeit, so wie die gegenseitige Bezüglichkeit und Verfassereinheit beyder Schriften geschlossen wird. —

Ταῦτα heißt es 5, 13., nach der beglaubigteren kürzeren Leseart, *ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Der Zweck des Joh. Evangeliums aber wird 20, 30. so bestimmt: *Ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τ. θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Beyde Zweckbezeichnungen sind so gleichlautend und gleichbedeutend, daß entweder die erste die spätere abbrevirte Formel der letzteren, oder diese der spätere, deutlichere Ausdruck von jener

zu seyn scheint. Bey genauerer Betrachtung bemerkt man indessen die Verschiedenheit, daß in der Zweckbezeichnung des Evangeliums der Nachdruck auf den Act des Glaubens und die Begründung desselben durch die vielen Herrlichkeitszeichen des Herrn, insbesondere nach seiner Auferstehung, (vgl. 20, 29.), gelegt wird, in der Zweckformel des Briefes dagegen auf ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε u. s. w., also darauf, daß die Leser wissen, wie sie im Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben haben, daß sie sich dieses seligen und heiligen Lebens im Glauben recht bewußt, klar und gewiß werden sollen.

Unstreitig aber weist ταῦτα 5, 13. auf die nächst vorhergehende Feststellung des Glaubensgrundes in dem dreyfachen Zeugnisse Gottes für seinen Sohn, 5, 6 ff. zurück. In diesem Zusammenhange erscheint die Stelle mehr die Schlußerklärung über den Zweck des besonderen, leicht unnöthig scheinenden, excursartigen Abschnittes 5, 6 ff. zu seyn, als auf den Zweck des Briefes überhaupt bezogen werden zu können; zumahl da von 5, 14 an zum Theil ganz Neues, wie die Erklärung über die rechte erhörliche Fürbitte für die Brüder und den Unterschied zwischen der Sünde zum Tode und nicht zum Tode hinzugefügt wird, und man in sofern gar nicht sagen kann, daß von 5, 13. die Schlußerklärung über den Zweck des Briefes überhaupt enthalten sey. Auf der andern Seite ist indessen das wissentliche Lebenhaben im Glauben an den Sohn Gottes 5, 13. so sehr der Schlußgedanke des Briefes, daß er selbst 5, 14—17. durchtönt, von 5, 18 an aber so bestimmt hervortritt, daß der positive Schlußsatz nur ein anderer und entwickelterer Ausdruck ist für die Zweckbezeichnung 5, 13. So erscheint diese Stelle als die zusammenfassende Zweckidee des ganzen Briefes von 1, 5. an. Alles nemlich, was von dem reinen Wandel im Lichte Gottes, von dem treuen Halten der Gottesgebote Christi, dem Leben der Kindschaft aus Gott, dem Verbleiben in der Wahrheit und der heiligen Christensalbung, dem Verleugnen der Welt und ihrer Lust, der entschiedenen Abweisung ihres

Irrthums, ihrer Sünde, ihres Todes in heiliger, Christusähnlichen Gottes- und Menschenliebe u. s. w. gesagt wird, ist es nicht in der That alles in dem Zweckgedanken 5, 13. *ἵνα εἰδῆτε, ὅτι* u. s. w. begriffen, so daß man sagen kann, der Satz sey die zusammenfassende Summe aller Hauptgedanken des Briefes? Wenigstens mittelbar läßt sich 5, 13. als Ausdruck des Briefzweckes ansehen.

Vergleichen wir nun aber mit 5, 13. die allerdings verwandte Zweckbezeichnung des Evangeliums 20, 30; so setzen beyde Christgläubige Leser voraus. Allein das Evangelium will durch die historische Darstellung der Herrlichkeitsoffenbarung Christi auf Erden, somit des ganzen historischen Glaubensgrundes im Zusammenhange, den Glauben und das darin liegende ewige Leben fördern, während der Brief dazu dienen soll, sich der praktischen Momente und Consequenzen des Glaubens an den Sohn Gottes recht bewußt und gewiß zu werden. So hat der Brief wie seinen von dem Evangelium verschiedenen Inhalt, so auch seinen eigenen besonderen Zweck, und eine gegenseitige Zweckbeziehung oder auch Zweckeinheitlichkeit beyder Schriften ist unmittelbar nicht ausgedrückt.

Unzweifelhaft aber auf den ganzen Brief bezüglich ist Zweckbezeichnung 1, 4. *Καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν*[1]) *ᾖ πεπληρωμένη.* Im Zusammenhange mit 1, 1—3. entspricht dieselbe dem Zwecke der mündlichen Verkündigung des Verfassers aus unmittelbarem Augen- und Ohrenzeugnisse. Wie diese den Zweck hat, die Christliche Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit den Zeugen und Boten des Evangeliums und dadurch mit dem Vater und dem Sohne zu stiften, so ist der Brief dazu geschrieben, die Freude, Seligkeit der in dieser Gemeinschaft bereits lebenden zu vollenden durch Hinweisung auf die in dem Glauben liegenden Lebensgüter, so wie durch Anregung zu einem

1) Lachmann liest ed. maj. *ἡμῶν* mit Cod. B und d. vulg. Hieronymi. Warum wir die recepta vorziehen, darüber s. im Commentar.

steten Wandel im Lichte, zur Überwindung der Welt ihrer Lust, ihres Irrthums, ihres Hasses in treuer Erfüllung der Gebote Gottes, insbesondere des alles befassenden Gebotes der echten Bruderliebe nach dem Vorbilde Jesu Christi.

2. Was veranlaßte aber den Verfasser, zu dem bezeichneten Zwecke an seine Gemeinden zu schreiben?

Das lehramtliche apostolische Briefschreiben, wie es überhaupt zuerst dadurch entstanden und in Gebrauch gekommen ist, daß in dem immer mehr sich erweiternden Wirkungskreise der Apostel und Evangelisten die persönliche Gegenwart und die mündliche Predigt nicht mehr ausreichte und das apostolische Lehramt und die apostolische Oberleitung der ergänzenden und stellvertretenden Hülfe durch die Schrift bedurfte, um überall rechtzeitig wirksam seyn zu können und heilsam einzugreifen, so sind auch alle echten apostolischen Briefe fortwährend aus diesem Verhältnisse, welches immer eine Art von Nothstand war, hervorgegangen. Wer auch der Verfasser unseres Briefes seyn mag, unstreitig war er in dem kleinasiat. Gemeindekreise ein apostolisches Oberhaupt, ein apostolisches, wenn nicht im engsten, doch im engeren Sinne. Dieser Kreis war zu groß, als daß der Verf. überall, wo es irgend Noth that, persönlich gegenwärtig seyn konnte. Hatte er auch in den einzelnen Gemeinden seine Gehülfen, Vorsteher derselben und Lehrer, welche in seinem Geiste und Sinne wirkten, es entstanden doch je länger je mehr auch für diese — Lebens- und Lehramtskrisen, in denen sie und ihre Gemeinden der Leitung des oberhirtlichen Lehrers bedurften. Aus einem solchen Verhältnisse scheint unser Brief hervorgegangen zu seyn. Gleich im Anfange desselben 1, 1—4. deutet dieses der Verf. an. Hiernach war die lehramtliche Berufspflicht des Verf., die Gemeinden auch durch schriftliche Belehrung und Ermahnung nach Kräften zu fördern, und wie sich weiter aus dem Briefe ergiebt, das Christliche Leben, das Denken und Thun, auch das Lehren in den Gemeinden unter den kritischen Verhältnissen der Zeit auf dem rechten Wege zu erhalten oder auch auf

den rechten Weg zurückzuführen, — das Grundmotiv des Briefes. Je bestimmter dasselbe hervorgehoben wird, desto mehr verschwindet der Verdacht einer irgendwie beliebigen, müssigen Briefschreibung und einer reinen Situationsfiction. Durchweg erscheint der Brief als hervorgegangen aus bestimmten historischen Verhältnissen, so daß die ganze Art der Belehrung und Ermahnung, die Motive der Gedanken und Darstellungsformen durch bestimmte Zustände, Bedürfnisse der Leser bedingt sind. In diesen also muß die besondere historische Veranlassung des Briefes liegen. Unsere Aufgabe ist demnach zu versuchen, aus sicheren Datis das historische Zustandsbild des Kleinasiatischen Gemeindekreises in der Zeit, in welcher der Brief geschrieben zu seyn scheint, aufzustellen.

Es ist eben so begreiflich, als zu bedauern, daß es uns an einer hinreichend beglaubigten und zusammenhängenden Geschichte jener Gemeinden von ihrer Stiftung an bis in das sogen. Johanneische Zeitalter fehlt. Wir müssen uns leider mit einigen wenigen Bruchstücken dieser Geschichte in der neutestam. Schriftensammlung begnügen. Je mehr diese für Hypothesen und mancherley Combinationen Raum lassen und dazu Veranlassung geben, desto schwieriger ist es, zu einer sicheren historischen Anschauung zu gelangen und Ausschweifungen zur Verneinung und zur Vertheidigung der Traditionen über die Joh. Authentie des Briefes abzuhalten.

Unterscheiden wir in der neutestam. Geschichte der Kleinasiat. Gemeinden die Paulinische und die Johanneische Periode, so haben wir aus der ersten, außer den Nachrichten über die Stiftungs-, Pflege- und Aufsichtsthätigkeit des Apostels Paulus in Kleinasien in der Apostelgeschichte Cap. 19. vgl. 18, 24 ff. und 20, 17 ff., auch mehrere dorthin gerichtete Paulinische Briefe, aus denen sich in einigen Hauptzügen ein Bild von dem Charakter und Zustande der Gemeinden in ihrer Stiftungs- und ersten Entwicklungszeit gewinnen läßt. Es sind dieß die Briefe an die Ephesier, die Kolosser und die beyden Pastoral-

briefe an den Timotheus. Die Paulinische Authentie des Briefes an die Ephesier und des ersten an den Timotheus ist in der neueren Zeit von vielen, auch bescheideneren Kritikern bezweifelt worden. Ja Dr. Baur hat bekanntlich sämmtliche Paul. Briefe, außer den beyden an die Korinther, dem an die Römer und dem an die Galater, für unecht erklärt und selbst über die Grenze der apostolischen Zeit hinausgewiesen. So lange dieß aber noch nicht evident erwiesen ist, können wir selbst in dem innerhalb der Grenzen einer gemäßigten kritischen Skepsis denkbaren schlimmsten Falle, daß die genannten vier nach Kleinasien gerichteten Briefe erst nach dem Tode des Apostels Paulus auf seinen Namen erdichtet wären, wofern sie nur noch dem apostolischen Zeitalter und dem Paulinischen Schülerkreise angehören, aus den zum Grunde liegenden traditionellen Voraussetzungen den Schluß ziehen, daß der Apostel zu seiner Zeit in den Kleinasiat. Gemeinden mit immer gefährlicher werdenden Heterodidaskalieen zu kämpfen hatte. Schon bey der Stiftung der Ephesinischen Gemeinde, der Muttergemeinde der Kleinasiat. Christenheit, AG. 19, 1 ff. hatte er die schwierige Aufgabe, mitten im Gewirr und Zusammenstoß sehr verschiedener religiösen Denkweisen, — des vulgären Polytheismus mit seiner erwerbsüchtigen Culturanhänglichkeit auf der einen Seite, und der vielfachen abnormen Heidnisches mit Jüdischem mischenden Gestaltungen des dortigen Judenthums, des magischen Exorcismus, der Alexandrinischen Gnosis, des geistlosen Johannisjüngerthums, welches bey der Johanneischen Prophetie und Bußtaufe stehen geblieben war, auf der andern Seite, — Christlichen Glauben und Leben zu gründen und in rechter Weise zu gestalten. Der Apostel hielt die Kleinasiat. Gemeinden wegen ihres Umfanges und ihrer Weltstellung für so bedeutend, aber ihre Entwicklung bey der schon früher durch das Judenthum entstandenen, noch mehr aber durch den Eintritt des Evangeliums gesteigerter Gährung der religiösen Lebenselemente für so sehr gefährdet, daß er in Ermangelung seiner persönlichen Gegenwart ihnen

nicht nur seinen vertrauten Schüler Timotheus als besonderen Pfleger zurückließ oder auch zuschickte, sondern sie auch durch belehrende und ermahnende Briefe unmittelbar selbst zu leiten und zu befestigen suchte. Als er nach AG. 20, 17 ff. auf seiner letzten Reise nach Jerusalem in Milet die Presbyter von Ephesus um sich versammelte, und ihnen hirtenamtliche Anweisungen gab, sagte er ihnen vorher, daß nach seinem Hinschiede die dortigen Gemeinden durch verderbliche Irrlehrer sehr beunruhigt und gefährdet werden würden. Noch ehe er starb, sah er sich in seiner Röm. Gefangenschaft genöthigt, besonders die Gemeinden von Kolossä und Laodicea und somit auch die Ephesinische Muttergemeinde vor der verführerischen Dünkelweisheit der Welt, vor dem theurgischen Aberglauben, Engeldienst und unchristlicher Ascetik zu warnen Kolosser 2, 8 ff., ja selbst seinen echten Jünger Timotheus dringend zu ermahnen, sich die Logomachien, die *βέβηλοι κενοφωνίαι* (und *ἀντιθέσεις*) fern zu halten, und den um sich fressenden Krebsschaden der Irrlehre, insbesondere derer, welche die zukünftige Auferstehung des Leibes aus *ψευδώνυμος γνῶσις* leugneten, zu bekämpfen, 2 Tim. 2, 14 ff. vgl. 1 Tim. 6, 20.

Bey der raschen Lebensströmung in der apostolischen Kirche mag in der nachpaulinischen Zeit manches anders in jenen Gemeinden geworden seyn. Aber die Hauptzüge des Paulinischen Zustandsbildes werden auch in dem darauf folgenden Joh. Zeitalter geblieben seyn, wie denn überhaupt bey der Continuität des historischen Processes die frühere Zeitgestalt allezeit in der späten fortwirkt, gleichsam ausmündet.

Was Paulus im prophetischen Geiste vorhersah und wiederholt vorhersagte, geschah. Nach seinem Tode wurde die Gährung größer und gefährlicher. Keine apostolische Persönlichkeits- und Amtsauctorität konnte den einmahl angefangenen Proceß aufhalten. Die durchsäuernde, kritische Macht des Evangeliums drang immer weiter und tiefer. In den beyden nächsten nachpaulinischen Zeitaltern, dem Johanneischen, mit welchem die apostolische Zeitperiode im er-

sten Jahrhundert schließt, und dem der sogen. apostolischen Väter und der Apologeten, von welchem man sagen kann daß es seinem inneren Charakter nach etwa in Irenäus seine Endepoche hat, wird die Gährung immer mächtiger und gefährlicher. Aber diese Gährung führt je länger je mehr zur Reinigung und Einigung gerade dadurch, daß der bis in das Mark des Christlichen Lebens eindringende entscheidende Kampf auf Leben und Tod muthig und vollständig durchgeführt wird zwischen der kathol. Kirche und apostolischen Glaubenslehre insbesondere und den verschiedenen mehr und weniger ausgebildeten gnostischen Lehrsystemen und Sectengemeinschaften, welche aus dem gegenseitigen Anziehen und Abstoßen der verschiedenen religiösen Denkweisen der Zeit hervorgegangen waren und durch den Schein der Bildung und allseitigen Befriedigung der religiösen Erkenntnißinteressen die Kirche zu den letzten Principien- und Lebensfragen hindrängten. Diese Irenäische Periode hat nach dem Gesetz der geschichtlichen Continuität in den beyden vorhergehenden ihre Analogien und Präformationen, die meisten und unmittelbarsten, versteht sich, in der nächst vorhergehenden Johanneischen, an deren Horizont schon die ausgebildeteren Lehr- und Lebensgestalten sowohl die christlichen katholischen als die antichristlichen, sectirerischen aufsteigen. Hat die historische Kritik ihrem wesentlichen Begriff nach die Aufgabe, sowohl die Unterschiede zwischen den Ansätzen, Anfängen und Präformationen und den entwickelteren Gestaltungen, als die gegenseitige Bezüglichkeit des Späteren und Früheren, das prophetische Hinweisen, so wie das aitiologische Zurückweisen der verschiedener Momente des historischen Processes scharf und richtig aufzufassen, so ist es gewiß eben so unkritisch, wenn man jetzt nicht selten jeden aufschießenden Keim und jede eben sich erschließende Knospe späterer Bildungen in der neutestam. insbesondere der katholischen Brieflitteratur gleichsam unter das Vergrößerungsglas der folgenden Periode bringt und dann darin natürlich ein sicheres Zeichen einer späteren Abfassungszeit findet, als, wenn man sonst wohl erweis-

lich späteren Lehr= und Lebensgestalten schon in der neutestam. Litteratur ausgedrückt zu finden glaubte. Das eine wie das andere Verfahren ist gleicherweise unwissenschaftlich.

Versuchen wir nun die Zustände der Kleinasiat. Gemeinden in dem sogen. Joh. Zeitalter genauer zu charakterisiren, so bietet uns zunächst die Johanneische Apokalypse, deren Entstehung in die Zeit zwischen dem Tode Neros und den ersten Regierungsjahren des Kaisers Vespasian zu setzen [1]) ist, sieben an eben so viele Kleinasiatische Gemeinden, Ephesus an der Spitze, gerichtete apokalyptische Briefe dar, in welchen der Verf., er mag nun der Apostel oder irgend ein anderer Johannes seyn, die religiösen und sittlichen Zustände jeder einzelnen Gemeinde in besonderer Beziehung auf die nahe bevorstehende Parusie Christi in einigen Hauptzügen schildert. Die Gemeinden sind hiernach alle mannigfaltig von Außen bedrängt durch Verfolgungen, hier von Seiten der Jüdischen Synagoge, dort von Seiten der Heiden. Unter diesen Drangsalen besteht zwar in ihnen das Christliche Lebensfundament, erstarkt auch wohl, aber hie und da wankt auch die Glaubenstreue und die erste Liebe wird verlassen. Schlimmer als die Drangsale von Außen sind aber die Versuchungen durch verführerische Irrlehre, welche hier Widerstand, dort aber Eingang fand. Insbesondere sind es zwey Hauptirrwesen der Zeit, welche die Gemüther verwirren, auf der einen Seite gnostische Phantasterey, wie es scheint, verbunden mit weiblicher Prophetenschwärmerey, auf der anderen Seite sittlicher Indifferentismus, welcher in mißverstandener und gemißbrauchter Christlicher Freyheit die Zucht der apostolischen Lebensordnung verachtet und in heidnische Zuchtlosigkeit geräth, womit sich dann auch religiöser Indifferentismus verbindet, welcher kein Bedenken trägt, an dem heidnischen Cultus theilzunehmen. Unter diesen Wirren und Verwirrungen des Glaubens und Lebens litt denn auch die

1) S. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbar. d. Joh. 2te Aufl. Abth. 2. §. 57.

Christliche Hoffnung auf die errettende und richtende Zukunft Jesu Christi. Je heftiger der Zerstörungskampf der antichristlichen Weltmacht gegen die Gemeinde Gottes auf Erden wurde, desto näher schien nach den Zeichen der Zeit die entscheidende, rettende Zukunft des Herrn zu rücken. Aber während die einen diese ungeduldig erwarteten, andere sie in unheiliger Furcht fürchteten, gab es wohl auch solche, denen über der Verzögerung alle Hoffnung und aller sittliche Ernst verging. Aus dieser historischen Situation scheint die Joh. Apokalypse hervorgegangen zu seyn [1]).

Man kann nun nicht sagen, daß unser Brief sich unmittelbar auf dieses apokalyptische Zustandsbild der Kleinasiat. Gemeinden bezieht. Der Haß der ungläubigen Welt gegen die Christenheit ist zwar nach 3, 13. immer noch vorhanden, aber dieser Haß endet nicht, so lange noch Welt ist. Von äußerer Verfolgung der Gemeinden zeigt sich keine Spur. Der Brief macht den Eindruck, daß die Leser augenblicklich äußere Ruhe haben. Im Zusammenhange der Christlichen Glaubenslehre steht die Hoffnung auf die Zukunft des Herrn fest in den Gemeinden 2, 28. Der Verf. hält für nothwendig in Hinsicht auf diese Zukunft zum Ernst strenger Heiligung zu ermahnen 3, 3 ff. Aber die Beobachtung oder Hinweisung auf die nahen Zukunftszeichen der äußeren antichristlichen Weltmacht tritt gar nicht hervor. Der Verf. setzt voraus, daß die Leser von der letzten Stunde und dem Kommensollen des Antichrists wissen, 2, 18 ff. Aber er giebt der Vorstellung einen ganz anderen Inhalt, als der Verf. der Apokalypse. Die Hauptsache ist ihm der Antichrist der Irrlehre und des Lügengeistes, und als Zeichen des herannahenden Antichrists bezeichnet er die vielen antichristlichen Irrlehrer in den Gemeinden. In der Apok. gehört zum vollen Wesen des Antichrists auch das verführende Pseudoprophetenthum und der teuflische Lügengeist, 16, 13. 19, 20. 20, 10. Allein dieser zur Idololatrie verführende

---

1) S. a. a. O. §. 27.

Lügengeist erscheint in der Apokalypse als dienender Gehülfe der äußeren antichristlichen Weltmacht, welche der eigentliche Antichrist ist.

Diese Verschiedenheit hat allerdings ihren Grund darin, daß Verfasser und Abfassungszeit beyder Schriften verschieden sind, ganz besonders aber, wie es scheint, in der veränderten Weltlage und Zuständlichkeit der Gemeinden. Der Brief setzt einen ruhigeren Lebenszustand derselben voraus, wo die Neronische Drangsalsepoche, welche die Apokalypse schildert, entweder für jene Gemeinden schon vorüber oder noch nicht eingetreten war.

Wie der Brief als eine theils bewahrende und ermunternd fortbildende, theils verwarnend züchtigende und vereinigende lehramtliche Paraklesis erscheint, so reflectirt sich auch in ihm der Zustand der Gemeinden als ein theils befriedigender, gesunder, theils aber als ein unbefriedigender, mangelhafter, innerlich kranker. Was insbesondere das Unbefriedigende, der Zucht und Heilung Bedürftige darin betrifft, so gehört zwar die scharfe Scheidung zwischen dem Christlichen und Unchristlichen, zwischen dem Leben in und aus Gott kraft des Glaubens an den Sohn und dem Leben aus und in der Welt ohne die Wahrheit, ohne den Glauben, ohne die Liebe in Christo, ja im feindlichen Widerspruch dagegen, in der Lüge und im Haß, — allerdings zu der charakteristischen Denkweise des lehramtlichen Verfassers. Allein daß er diese Scheidung den Lesern unter verschiedenen Gesichtspuncten wiederholt einprägt, dieß scheint auf Mängel und Gefahren der Leser gerade in dieser Beziehung hinzuweisen, — nemlich auf eine gewisse Halbheit, Unentschiedenheit und Mischerey des Christlichen und Nichtchristlichen, somit auch auf eine gewisse Unklarheit und Inconsequenz im Christlichen Denken, auf einen Mangel an sicherer Erkenntniß der Christlichen Principien, strengem Wahrheitssinn und heiligem Eifer. Die erste Liebe und heilige Geisteserregung des Glaubens war vorüber. Man fing schon an, das Untrennbare zu trennen und Widersprechendes zu vereinigen.

Man trennte Erkenntniß und Bekenntniß, Bekenntniß im Wort und in der That, Glaube und Liebe; man bekannte sich zu Gott als dem reinen Lichte, dem Vater Jesu Christi, und wandelte doch noch in der Finsterniß der unheiligen Welt. Man wollte Theil haben an der Erlösung und Versöhnung durch das in heiliger Liebe vergossene Opferblut des Herrn, ohne die noch anklebende Sünde in aufrichtiger Buße zu bekennen und ohne gewissenhafte Scheu vor allem Bösen. Daß man Gott in Christo nicht wahrhaft erkennen und lieben könne, ohne seine Gebote, insbesondere das alte und neue Hauptgebot der Liebe zu den Brüdern zu halten, ohne der Weltliebe schlechthin zu entsagen, das wußte man aus der Botschaft des Evangeliums, aber es war noch keine wahre, alles beherrschende Gewissenserkenntniß geworden. Kurz, es fehlte die ganze volle Glaubenserkenntniß und der ganze volle sittliche Ernst der Heiligung. Eine solche Trennung der unzertrennlichen Elemente und Functionen des Christlichen Lebens, hängt immer zusammen mit der Verdunklung und Schwächung des Bewußtseyns von den principiellen Gegensätzen des religiösen und sittlichen Lebens, in deren scharfer Scheidung das Wesen des Evangeliums, seine kritische Wahrheit und weltüberwindende Kraft besteht. Falsche Trennung und falsche Verbindung und Vermittelung bedingen einander allezeit. So verkannte man auch in den Gemeinden unseres Briefes die ewige Kluft zwischen der wahren Gerechtigkeit nach dem Vorbilde Jesu Christi und der Gerechtigkeit oder vielmehr Ungerechtigkeit der unerlösten Welt; verkannte, daß es zwischen Christus und dem Teufel keinerley Art von Vermittlung oder Theilung gebe. Die Idee des Gesetzes Gottes im Evangelium wurde nicht geleugnet, aber sie war keine alles durchdringende Lebensmacht im Herzen geworden, so daß der Verf. ausdrücklich sagen muß, jede Sünde sey wider Gottes heiliges Gebot 3, 4 ff. Getheilt zwischen Gott und der Welt klagte man, daß die Gebote Gottes zu schwer seyen und der Verf. sieht sich genöthigt, dagegen hervorzuheben, daß dem lebendigen, weltüberwindenden Glauben, worin

die Liebe lebt, die Gebote Gottes leicht seyen. Aber eben an diesem Glauben fehlte es. So konnte auch die Irrlehre der Zeit in den Gemeinden Eingang finden. Noch lebte in ihnen der heilige Wahrheitsgeist des Glaubens, und der Verf. trauet ihnen deßhalb zu, daß sie die eindringende und immer mächtiger werdende antichristliche Irrlehre abstoßen und überwinden werden. Aber da es ihnen eben an dem klaren kritischen Prüfungsgeiste fehlte, und sie sich so leicht verführen ließen, ermahnt er 4, 1 ff. nicht nur zur strengen Prüfung der auftretenden Lehrgeister, sondern giebt ihnen auch das untrügliche Kriterium des Christlichen Wahrheitsbekenntnisses kurz an, in positiver und antithetischer Form. Auch hält er für nothwendig, in einer Art von Compendium die Zeugnisse Gottes für seinen Sohn in der Geschichte zusammenzustellen und bey allem Vertrauen zu ihrer Glaubenstreue doch ausdrücklich vor den Idolen zu warnen.

In diesem Zustandsbilde der Gemeinden unseres Briefes ist mancher Mangel und manches Irrsal, welches von Anfang an und zu allen Zeiten in der werdenden Kirche vorkommt. Aber in jeder Zeit gestaltet sich Krankheit, wie Gesundheit des Christlichen Lebens anders. Vieles in jenem Bilde ist der Zeitgestalt des Briefes ganz eigenthümlich und gehört zu dem Charakterbestimmenden des sogen. Johanneischen Zeitalters. Die Aufgabe ist jetzt, insbesondere das antichristliche Irrwesen, mit welchem der Verf. zu kämpfen hat, und wodurch die Tendenz und Composition des Briefes allerdings wesentlich bedingt sind, historisch genauer zu bestimmen, sowohl im Verhältniß zu den früheren, als den späteren Gestaltungen des antichristlichen Pseudoprophetenthumes.

3. Diese Untersuchung ist durch den älteren und neueren Streit der Ansichten, Vermuthungen, so wie durch die verschiedenen Methoden und Tendenzen der Ausleger und Kritiker, ganz besonders in der neueren Zeit so verwickelt und erschwert worden, daß es rathsam scheint, uns erst über die verschiedenen Methoden der Behandlung der Frage hi-

storisch und kritisch zu orientiren, ehe wir in die Untersuchung selbst eingehen [1]).

Die Frage, welche antichristliche Irrthümer oder um gleich den entsprechenden theologischen Kunstausdruck zu gebrauchen, welche Häresien der Verf. bekämpft, wird schon von den Kirchenvätern, insbesondere den Häresiographen im 2. und 3. Jahrh. aufgeworfen und beantwortet. Allein diese behandeln die Frage nicht im organischen Zusammenhange der exegetischen Wissenschaft als eine zum historischen Verständnisse des Briefes nothwendige und insofern auch wesentlich historische Frage, sondern mehr zufällig, je nachdem das praktische, insbesondere polemische und dogmatische Interesse darauf führte. Bey dem ältesten und bedeutendsten Häresiographen, Irenäus, finden wir in diesem Stücke noch einigen Zusammenhang mit der aus dem Joh. Zeitalter stammenden historischen Tradition über die historischen Verhältnisse und Beziehungen des Briefes. Johannes, sagt er [2]), habe gegen die den Herrn theilenden Gnostiker, insbesondere gegen Cerinth und die Nikolaiten geschrieben. Ob der vorsichtige, besonnene Alex. Dionysius gerade aus kritischem exegetischen und historischen Sinn, oder weil es für den Zweck einer allgemeinen Charakteristik des Evangeliums und des Briefes in seiner Kritik der Apokalypse bey Eusebius (KG. 7, 25.) ausreichte, einfach dabey stehen blieb zu sagen, daß der Brief (sammt dem Evangelium), πρὸς τοὺς οὐκ ἐν σαρκὶ φάσκοντας ἐληλυθέναι τὸν Κύριον gerichtet sey, mag unentschieden bleiben. Die meisten patristischen Exegeten und Dogmatiker aber geben den polemischen Stellen des Briefes eine Bezüglichkeit auf jede spätere analoge Häresie, indem sie je länger je weniger zwischen der ursprünglichen und unmittelbaren historischen Zweckbeziehung und der mittelbaren applicativen Bezüglichkeit jener Stellen,

1) Vgl. C. Chr. Flatt dissertatio, qua variae de antichristis et pseudoprophetis in 1 Joan. epist. notatis sententiae modesto examini subjiciuntur. Tubing. 1809. 4.

2) Adv. haeres 3, 16. 5. vgl. 3, 11. 1.

wie des Briefes überhaupt unterscheiden. Diese applicative, polemisch praktische, von der historischen Fassung und Behandlung der Frage immer mehr abführende Auslegung hängt allerdings damit zusammen, daß die apostolischen Schriften, die man dafür hielt, im Laufe des 2ten Jahrh. von der Kirche in dem Begriff des heil. Schriftkanons zusammengefaßt wurden, und dieser als ewiges untrügliches, für alle Zeiten, Zustände und Aufgaben der Kirche schlechthin gültiges Gotteswort Jesu Christi ausgelegt und gebraucht wurde. Für die gebildete, des organischen Verhältnisses ihrer Functionen sich deutlich bewußt gewordene Theologie ist allezeit beydes gleich wahr und gleich berechtigt, die besondere historische Bezüglichkeit und Gedankenbestimmtheit einer neutestamentlichen Schrift und die ewige immer gleiche Geltung derselben als Gottes heiliges Wort, — und eben so die strenge historische Auslegung der Schrift und die weitere theologische Entwicklung und Anwendung, oder wenn man will tiefere Erforschung ihres ewigen Gedankeninhalts; die eine trägt und fordert die andere. Allein ehe Theologie und Kirche diesen Standpunct, den die Reformation zuerst festgestellt hat, erreichen, ist's unvermeidlich, daß in der Auslegung die besondere historische Beziehung und Gedankenbestimmtheit mit dem schlechthin allgemein Gültigen und Bezüglichen vermischt, ja je länger je mehr jene in den Hintergrund gedrängt und am Ende ganz übersehen wird. So kommt bis zur Reformation die hier in Rede stehende Frage gar nicht zu ihrem Rechte, abgesehen davon, daß das historische Bewußtsein von dem Unterschiede der Zeiten und dem Entwicklungsproceß des Christenthums in der Geschichte insbesondere aber von der geschichtlichen Eigenthümlichkeit des apostolischen Zeitalters, — in der alten Kirche, geschweige in der Kirche des Mittelalters, immer schwächer wurde und zuletzt so gut, wie verschwand.

Die Reformation stellt das richtige Princip der heil. Schriftauslegung für alle Zeiten fest, eben indem sie das rein historische Verständniß der historischen Schrifterscheinung

der Erforschung des ewigen, allgemein gültigen göttlichen Wortes in der Schrift zum Grunde legt. Und so finden wir auch schon in der Reformationsperiode Anfänge zur richtigen Fassung und Lösung der Frage. Allein es sind eben nur Anfänge. Theils wird die Frage über anderen wichtiger erscheinenden kaum aufgeworfen, theils, wenn man darauf kam, nach der exegetischen Tradition der ältesten Kirche ohne nähere Prüfung beantwortet. Ja man findet sogar noch bey dem Reformirten Exegeten Piscator, in der Analysis logica des Briefes zu 2, 18 ff. ein langes Register von Ketzereyen von Cerinth an bis zum Römischen Papst, deren Irrthümer unter dem Gerichte jener Stellen stehen, und zu 4, 2. und 3. bemerkt er, wie durch das polemische Schwert des Johannes auch die Ubiquitarier, qui personam Christi evertunt, getroffen würden. — Was selbst die protestantischen Exegeten am spätesten lernten, war eben eine lebendige geschichtliche Anschauung der apostolischen Zeit im pragmatischen Zusammenhange mit dem weiteren historischen Proceß der Kirche. So kommt es, daß für die Lösung unserer Frage in der exegetischen Litteratur der Reformationszeit und der nächsten Periode der evangelischen Kirche, wo die scholastische Dogmatik der historischen Exegese wieder über den Kopf zu wachsen drohete, wenig oder gar nichts Ersprießliches und Förderliches zu finden ist, wie denn auch in diesem Zeitraume die von den Centuriatoren und Baronius doch immer nur unvollkommen angefangene kirchengeschichtliche Forschung keine Fortschritte machte und an eine kritische Geschichte der katholischen Dogmenbildung und der Häresieen in der ältesten Kirche noch gar nicht gedacht wurde.

Es ist bekannt, daß besonders erst seit Hugo Grotius die neutestam. Exegese in der protestantischen Kirche mit ihrem historischen oder, wenn man will, philologischen Princip einen rechten Ernst zu machen anfing, und wie die strenger werdende philologische Auslegung vornehmlich seit der Semlerschen Epoche mit einer genaueren kritischen Durchforschung der ältesten Kirchengeschichte in Verbindung trat,

seit J. A. Ernesti aber nach einer hermeneutischen Kunsttheorie strebte. In dieser Zeit nun wird auch die Frage nach der historischen Situation unseres Briefes, nach seiner Veranlassung, seinem Zweck, seinen antihäretischen Beziehungen von Neuem aufgeworfen und philologisch und historisch richtiger gefaßt, und schärfer untersucht, zunächst besonders im Zusammenhange mit der Frage nach der Ökonomie und Composition des Briefes. Da man in diesem Stadium der Exegese und Kritik des N. T. die Abfassung des Briefes durch den Apostel und Evangelisten Johannes als unzweifelhaft voraussetzte, so hatte man hierin einen von vorn herein festen chronologischen Standpunct für die Frage nach den historischen Verhältnissen und Beziehungen, wie des Briefes überhaupt, so auch insbesondere der polemischen Stellen desselben. Eine Zeitlang wurde man durch die sogen. August. Addresse des Briefes ad Parthos irre geführt, und selbst Hugo Grotius ließ sich dadurch zu der seltsamen grundfalschen Vermuthung verleiten, daß der Brief an Parthische Judenchristen gerichtet den Zweck habe, diese zu ermahnen, sich in den Zwiespalt der Juden jenseits des Euphrats nicht einzulassen, sich vor ihren Landsleuten durch die Liebe untereinander auszuzeichnen, und sich insbesondere durch das Gerücht von den in Palästina erschienenen falschen Messiassen nicht beirren zu lassen. Dafür wurde er von Calovius in der Bibl. illustrata scharf genug gezüchtigt. Aber dieser blieb bey der Tradition des Irenäus stehen, daß der Brief gegen die antichristliche Lehre Cerinths gerichtet sey, nur daß er zu dieser polemischen Beziehung noch die gegen die Ebonitische Ketzerey der Zeit hinzufügte, über die er aber nicht mit sich ins Reine kam. Nachdem dann auch Hammond und Clericus ebenfalls von der August. Überschrift ad Parthos ausgehend und dabey die ἐσχάτη ὥρα von der Zerstörung Jerusalems mißverstehend den ganzen Brief als eine Bekämpfung der Simonischen Gnostik, unter Zuziehung der Ignat. Briefe und des Briefes des Polykarp, dargestellt hatten, befreyeten zwar die Französischen Ausleger

Beausobre und Lenfant[1]) auf einige Zeit die Untersuchung von der falschen Autorität der Augustinischen Überschrift ad Parthos und der dadurch genährten Neigung zu den abentheuerlichsten Vermuthungen, aber dabei blieben sie, daß der Brief an Judenchristen geschrieben sey, welche nach 5, 21. unter Heiden gelebt und von mancherley Häresien über die Person Christi und das Wesen der Sünde versucht gewesen seyen. Unter den antichristlichen Irrlehrern aber verstanden sie vornehmlich die aus dem Judenthum stammenden gnostischen von Simon Magus, Cerinth und den Nikolaiten. Das Problem der historischen Verhältnisse und der polemischen Beziehungen des Briefes wird seitdem, vornehmlich seit J. D. Michaelis und Semler immer lebhafter, genauer und gründlicher behandelt, aber zunächst auf die verschiedenste Weise und zum Theil im großen Streit der Meinungen.

Zunächst gehen noch Alle von der Voraussetzung aus, daß der Brief echt sey. Aber während die einen überwiegend von dem exegetischen Interesse geleitet bloß nach dem exegetischen Verständnisse der einzelnen Stellen und der Ökonomie des Ganzen die historischen Verhältnisse überhaupt und die polemischen Beziehungen insbesondere des Briefes zu bestimmen suchen, wobey sie sich streng an die anerkannten, bezeugten Thatsachen des apostolischen Zeitalters halten, behandeln die andern die Frage in sofern freyer, als sie überwiegend von dem kirchenhistorischen Interesse ausgehen und nach ihrer kritischen und pragmatischen Ansicht von der Geschichte der Kirche in den beyden ersten Jahrhunderten die historischen Verhältnisse und Antithesen des Briefes bestimmen. Zu der ersteren Art rechne ich vor allem Bengels Verfahren, welcher in seinem Gnomon die polemische Beziehung des Briefes für untergeordnet erklärt und dabei stehen bleibt, daß der Verf. 2, 18 ff. nur die

1) Le N. Test. — avec des notes literales 1718. und Beausobre Remarques historiques, critiques et philologiques sur le N. T. 1742.

Spitze der antichristlichen Irrlehre überhaupt hervorhebe, zwar 4, 1 ff. denselben bestimmter als Doketismus bezeichne, aber doch nur im Allgemeinen. An der Spitze der zweiten Richtung steht Semler, welcher sich zwar zunächst ganz innerhalb der exegetischen Schranken halten zu wollen scheint und ausdrücklich erklärt, daß die historischen Verhältnisse und Beziehungen des Briefes völlig dunkel seyen, in Wahrheit aber mehr nach seiner eigenthümlichen skeptischkritischen und theologisch liberalen Ansicht von der apostolischen Zeit und der Geschichte der drey ersten Jahrhunderte die Composition, die Veranlassung und den Zweck des Briefes bestimmt und diesen paraphrasirt. Das Ergebniß seiner Prolegomena ist, daß der Brief an Judenchristen ja zum Theil Juden außerhalb des Römischen Reiches, vielleicht in Parthien, geschrieben sey in der Absicht, die fleischlichen Jüdischen Vorurtheile von dem Messias und dem Antichrist zu zerstören und ihnen die geistige und moralische Religion, welche auf dem Glauben beruhe, daß der Messias nicht erst noch zu erwarten, sondern in Jesu wirklich erschienen sey, einzuprägen und zu empfehlen. Wenn er auch hie und da Simon den Magier und Cerinth erwähnt, so geschieht es fast nur beispielsweise, insofern ihm diese nach den mehr und weniger glaubwürdigen Berichten der Alten zu den fleischlichen Judaisten zu gehören scheinen. Sein Schüler Löffler entwickelt [1] die Semlersche Ansicht weiter und stellt sie deutlicher dar. Alle antignostischen Beziehungen, insbesondere die namhaft gemachten, verwerfend, löst er den Brief, den er an irgendwelche Judenchristliche unter Heiden lebende Gemeinden, deren Örtlichkeit sich nicht näher bestimmen lasse, gerichtet seyn läßt, fast ganz auf in eine Polemik gegen Judaisirende Irrlehre, Jüdischen Particularismus, Jüdische Gesetzlichkeit und Jüdisches Vorurtheil gegen die Erscheinung Christi im Fleisch. Diese antijüdische Beziehung des Brie-

1) Dissert. historico-exegetica Joannis Epistola prima Gnosticos impugnari negans. 1784 in Velthusen, Kuinoel et Ruperti Commentationes theologicae Vol. I. p. 138 sqq.

fes wird dann späterhin von Tittmann [1]), S. G. Lange [2]), Eichhorn [3]) u. A. genauer, aber sehr verschieden bestimmt. Nach Tittmann gehören die Antichristen des Briefes zu den Judaisirenden falschen Aposteln, mit denen Paulus in seinen Briefen an die Korinther streitet. Nach Lange und Eichhorn waren sie zum Judenthum zurückgefallene Judenchristen, von denen Bolten [4]) weiß, daß sie zur Zeit des Jüdischen Krieges nach Kleinasien geflüchtet seyen.

So lange die kirchenhistorische Ansicht Semlers von dem apostolischen Zeitalter herrschte, kamen auch die besonnensten Ausleger von der polemischen Tendenz des Briefes gegen das sogen. fleischliche Judenthum nicht los. Selbst Hänlein und Ziegler [5]), welche die antignostische Färbung im Briefe nicht verkannten, hielten doch daran fest, daß die antijüdische Beziehung die vorherrschende sey, obwohl sie zugaben, daß die Jüdische Irrlehre, welche der Brief bestreite, gnostisch modificirt gewesen seyn möge. Die Tradition des Irenäus von der antignostischen Beziehung des Briefes hatte für die Semlersche Kritik gar keine Bedeutung, weil Irenäus ihr eben nur als ein Mährchensammler galt.

In der weiteren Verhandlung gewannen indessen diejenigen immer mehr die Oberhand, welche in Uebereinstimmung mit der Irenäischen Tradition die polemischen Stellen des Briefes auf die Cerinthische Irrlehre bezogen. Der Judenchristliche Charakter der Cerinthischen doketischen Gnosis, auch das Unfertige ja Disparate, welches man nach den Zeugnissen der Alten in dieser Irrlehre fand, dazu die allgemein behauptete Gleichzeitigkeit Cerinths mit Johannes, — das alles schien dem durch Combination von 2, 18 ff. 4, 1 ff. 5, 6 ff. exegetisch gewonnenen Bilde des Irr=

1) De vestigiis gnosticorum in N. T. frustra quaesitis. 1773.
2) Die drey Briefe des Joh. übersetzt und erklärt 1797. S. 19 ff.
3) Einleit. in d. N. T. Bd. 2. §. 178.
4) Die neutestam. Briefe Th. 3. Vorrede S. 25 ff.
5) Jener in seiner Einl. Theil 2. Bd. 2. 461 ff., dieser in der oben angeführten Abhandl. in Henkes Magazin 6. 2. S. 271 ff.

wesens vollkommen zu entsprechen. Dazu kam, daß die antignostische und antidoketische Tendenz des Evangeliums, als einer, wie man meinte, von demselben Verf. zu gegenseitiger Beziehung mit dem gleichzeitig geschriebenen Briefe verbundenen Schrift des Apostels Johannes über allen Zweifel erhaben zu sein schien; ferner daß die für echt gehaltenen und nicht allzulang nach dem Briefe verfaßten Ignatianischen Briefe die entsprechendsten Parallelen lieferten. Mochte man nun auch darüber streiten, ob jene Stellen unseres Briefes gleiche und gleich starke antihäretische Bedeutung hätten, ob der Verf. eben nur die Cerinthische Gnostik oder mehrere häretische Richtungen der Zeit (in Beziehung auf das *πολλοί* 2, 18. und 4, 1) und im letzteren Falle, ob er die sogenannten Johannisjünger oder die libertinistischen Nikolaiten oder auch Judaisten bestreite, ob die polemische Tendenz in der Ökonomie des Briefes untergeordnet oder dieselbe durchweg bestimmend sey, im Allgemeinen schien, was die Methode der Untersuchung betrifft, festzustehen, daß nur durch gehörige Verbindung der beyden Functionen zu gegenseitiger Bedingtheit, nemlich der strengen philologischen Auslegung und der kritischen und pragmatischen Erforschung der Geschichte der apostolischen Kirche in ihrem Übergange zur katholischen des zweyten Jahrhunderts, die historischen Verhältnisse und Beziehungen des Briefes sicher erkannt und erschlossen werden können. Auch wurde immer mehr herrschende Ansicht, daß die antignostische, insbesondere antidoketische Tendenz wenn auch untergeordnet doch unverkennbar sey. Man kann in dieser Beziehung die Schrift von Storr über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe des Johannes als Abschluß der Periode von Grotius betrachten. Allein, obwohl das Ergebniß der Storrschen Untersuchung damahls im Allgemeinen befriedigend schien, die Befriedigung konnte auf die Länge der Zeit nicht vorhalten. Die kirchenhistorische Kritik und Pragmatik war im Wesentlichen die von Mosheim und Walch, die weitere Geschichtsforschung konnte dabey nicht stehen blei-

ben, weder was die Kritik der altkirchlichen Dokumente und Traditionen, noch was die Auffassung des inneren historischen Processes betrifft. Eben so wenig konnte die Kritik und Exegese des neutestamentlichen Kanons in jenem Stadium für vollendet angesehen werden. Die skeptische Kritik der heil. Schriften und das philologische Verständniß waren noch nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen. Die Johanneische Frage insbesondere behielt bey allem Vertrauen zu den Zeugnissen der alten Kirche so viel dunkle Puncte, daß von hier aus bey fortschreitendem Streben nach einer festen Construction der ältesten Kirchengeschichte neue schärfere Bedenklichkeiten, Fragen und Zweifel entstehen mußten. Wurde aber die Echtheit des Briefes und des Evangeliums des Johannes von Neuem in Frage gestellt, so mußte die ganze Untersuchung von Neuem geführt werden, und da die Voraussetzungen, worauf die bisherige Forschung sich gründete, theils schlechthin verneint, theils schwankend gemacht wurden, so mußten auch der Gang und das Ergebniß der Untersuchung sich wesentlich verändern. Man kann die kirchenhistorischen und exegetischen Forschungen von Baur und der Tübinger Schule als die Epoche ansehen, in der wir jetzt auch bey dieser Untersuchung stehen. Gleichviel, ob die Ergebnisse jener Forschungen richtig und sicher sind oder nicht, — die Forschungen selbst sind so eingreifend, ja einschneidend, daß wir verpflichtet sind, genauer darauf einzugehen. Wir glauben dieß aber auf die rechte Weise dadurch zu thun, daß wir zunächst die Frage nach den historischen, insbesondere antihäretischen Beziehungen des Briefes rein exegetisch aus dem Briefe selbst im Zusammenhange mit der Veranlassung und dem Zwecke des Briefes überhaupt beantworten, ohne Voraussetzung der apostolisch johanneischen Authentie des Briefes und Evangeliums, so daß wir auch die Gleichzeitigkeit und die gegenseitige Zweckbezüglichkeit beyder Schriften dahingestellt seyn lassen, aber auch ohne Voraussetzung der Unechtheit derselben, davon ausgehend, daß sie im Allgemeinen dem Johanneischen Zeitalter und der

neutestamentlichen Litteraturperiode angehören. Lassen sich aus dieser Voraussetzung die hier in Betracht kommenden Erscheinungen des Briefes genügend erklären, ohne unberechtigtes Vertrauen und Mißtrauen gegen die Zeugnisse und literarischen Documente der apostolischen und der Periode der sogen. apostolischen Väter, so haben wir damit zwar noch nicht die Johanneische Authentie des Briefes erwiesen, aber für die besondere Untersuchung dieser Frage doch einen festen Haltpunct gewonnen.

4. Unsere nächste Frage ist also, was sich aus dem Briefe selbst für die nähere Charakteristik der antichristlichen Pseudoprophetie der Zeit ergiebt?

Zuvörderst sind die Irrlehrer nach 2, 18 ff. 4, 1 ff. bereits in einer gewissen Vielheit aufgetreten. In dem *πολλοὶ* liegt eben nur die Zahlvielheit der Irrlehrer, nicht die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit antichristlicher Denkweisen oder gar Systeme. Im Gegentheil haben die vielen Antichristen oder Pseudopropheten in unserem Briefe alle einerlei Hauptirrthum. Sodann aber sind dieselben eben jetzt so zahlreich nach dem Pragmatismus der eschatologischen Prophetie des Evangeliums als Zeichen der herannahenden letzten Stunde, der Vollendungsepoche des Reiches Christi, erschienen, hinweisend und hinführend auf die Spitze des antichristlichen Weltwesens, den absoluten persönlichen Antichrist, damit aber zugleich auf jenes Endgericht bey der Erscheinung des verherrlichten Christus. Ferner, wie alles Irrwesen aus der Welt, der Christusfeindlichen, Jüdischen und Heidnischen, kommt, so sind auch jene antichristlichen Pseudopropheten aus der Welt, zwar dem Namen nach Christen und in der äußeren Christengemeinschaft erschienen, aber weil eben nicht aus Gott aus der Gemeinschaft wieder herausgegangen, abgefallen, was nach Gottes heiliger Zweckordnung geschehen ist zur heilsamen reinigenden Scheidung zwischen dem Echten und Unechten, dem Schein, der Lüge, und dem Wesen, der Wahrheit des Christlichen Lebens. Endlich wird der antichristliche Irrthum zunächst

2, 22. näher bestimmt, als Leugnung des Christlichen Glaubensgrundes, daß Jesus der Christ sey, der Sohn Gottes. Hier aber fragt sich, in welchem Sinne die Irrlehrer diesen Glaubensgrund verleugneten? Was 2, 23. zur Widerlegung derselben gesagt wird, daß wer den Sohn leugne, auch den Vater nicht habe, — dieß scheint, so im Allgemeinen genommen, eben nur auf die Formel des weltlichen so Jüdischen, wie Heidnischen Unglaubens überhaupt hinzuweisen. Allerdings ist dieser Unglaube der Grund aller Verleugnung Jesu Christi. Aber unstreitig hat der Verf. dabey eine bestimmtere Form des verleugnenden Unglaubens im Sinne, einen solchen, der bis auf einen gewissen Punct sich mit dem Christlichen Glauben zu vertragen scheint. V. 23. haben wir allerdings mehr die richtige Consequenz des Verf. zur Widerlegung der Antichristen aus dem correlaten Verhältnißbegriff des Vaters und des Sohnes, als den vollen Ausdruck der antichristlichen Irrlehre. Aber liegt darin nicht unverkennbar die Andeutung, daß die Irrlehrer, um den Begriff des Vaters, des allein wahren Gottes recht festhalten zu können, den Sohn Gottes in Jesu leugnen zu müssen wähnten? Stand aber in diesem Wahne vorzugsweise das abstracte monotheistische Judenthum, welches eben deßhalb die reale Offenbarung Gottes in Fleisch, in historischer endlicher Menschengestalt, verwarf: so scheint sich zu ergeben, daß die antichristlichen Irrlehrer eben solche Judenchristen waren, welche sich zwar zu Jesu bekannten, aber den Sohn Gottes in ihm irgendwie verneinten.

Hat nun der Verf. sich damit begnügt, seinen Lesern den gefährlichen Irrthum nur so in seiner Spitze zu bezeichnen, voraussetzend, daß sie vermöge ihres Wissens der Wahrheit von selbst wissen würden, welche bestimmte Art des Unglaubens er meine? So scheint es nach 2, 20. 21. Aber es scheint nur so. Im weiteren Verlauf seines Schreibens bezeichnet er, insbesondere 4, 1 ff., die Irrlehre wirklich genauer. Indem er nemlich für die Prüfung der Geister einen allgemeingültigen Kanon aufstellt, charakterisirt er zu-

gleich den Irrthum, welchen er vorzugsweise zu bekämpfen hat, durch eine bestimmte positive und negative Formel. Nach der beglaubigten Leseart lautet jener Kanon so: *ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστοῦν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν· καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.*

Unstreitig wird hier dieselbe antichristliche Irrlehre gemeint, welche 2, 22. durch die Formel *ὁ ἀρνούμενος ὅτι* Ἰησοῦς *οὐκ ἔστιν ὁ* Χριστός bezeichnet war. Dieser Leugner Jesu Christi ist das antichristliche *πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν* Ἰησοῦν, wie es hier heißt. An sich besagt freylich auch diese Formel zunächst nur den Unglauben, die Verwerfung des Evangeliums Jesu Christi überhaupt. Allein sie ist, wie sich aus dem Gegensatz des wahrhaft Christlichen Bekenntnisses ergiebt, eben nur die Abbreviatur der vollen Formel — *ὃ μὴ ὁμολογεῖ* Ἰησοῦν *Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*. Hiermit ist aber unleugbar eine besondere Irrlehre bezeichnet, eine Denkweise, welche sich zwar zu Jesu Christo bekennt, aber dabey leugnet, daß derselbe *ἐν σαρκί* in die Welt gekommen sey. Weder der Joh. Sprachgebrauch überhaupt, noch die Structur der Sätze 4, 2.—3., noch die unleugbare neutestam. Parallele 2 Br. 7. gestatten, unter dem *ἐν σαρκὶ ἔρχεται* eben nur die historische Erscheinung Christi in der Zeit überhaupt, sein Gesandtwerden in die Welt (*εἰς τὸν κόσμον ἐληλυθέναι, φανερωθῆναι, ἀποσταλθῆναι*) zu verstehen. Aus 2 Br. 7., wo dieselben antichristlichen Irrlehrer, wie hier bezeichnet werden, *πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον οἱ μὴ ὁμολογοῦντες* Ἰησοῦν *Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί* — sieht man, daß das *ἐν σαρκί* einen besonderen Begriffsaccent haben soll, und daß darin das charakteristische Moment des Gegensatzes liegt. Was dies aber bedeute, ergiebt sich aus dem Prolog des vierten Evangeliums 1, 14., welches auf jeden Fall, es mag ein Werk des Apostels Jo=

hannes seyn oder nicht, und mit unserem Briefe einen und denselben Verfasser haben oder nicht, zu dem Gedanken-, Lehr- und Lebenskreise unseres Briefes gehört. Hier wird als charakteristisches Princip des Evangeliums festgestellt, daß in Jesu Christo der θεὸς λόγος σάρξ geworden, in menschlicher Persönlichkeit unter den Menschen erschienen sey und gewohnt habe in sichtbarer Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit. Eben dieser θεὸς λόγος σάρξ γενόμενος oder ἐν σαρκὶ ἐληλυθὼς ist der wahre volle Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ. Bekanntlich ist Ἰησοῦς Χριστός der bestimmte historische Begriff und Name der Heilandsperson im N. T., worin beydes zusammengefaßt ist, sowohl der θεὸς λόγος, als das dem antichristlichen Irrthume in unserem Briefe besonders entgegengesetzte ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, und zwar in der Art, daß ὁ Χριστὸς als charakteristischer Name der Messian. Herrenwürde dem Begriff des Sohnes Gottes in dem Sinne entspricht, daß der θεὸς λόγος das göttliche Subject in ihm ist, an welchem die δόξα des Eingeborenen vom Vater wesentlich haftet, der historische Eigenname Ἰησοῦς dagegen vorzugsweise das ἐν σαρκὶ ἐληλυθὼς in sich schließt. So konnte der Verf. des Briefes in der Bezeichnung des antichristlichen Irrgeistes, nachdem er das christliche Princip vollständig ausgedrückt, recht gut mit μὴ ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα identisch setzen die kurze Formel μὴ ὁμολογ. Ἰησοῦν.

Aus dem allen folgt, daß wir unter den antichristlichen Leugnern Jesu Christi 2, 22. solche zu verstehen haben, welche zwar an Christus irgendwie glaubten, aber die Erscheinung desselben im Fleische, d. h. die reale historische Menschheit Christi irgendwie leugneten, und in diesem Sinne den historischen Ἰησοῦς, wie eine alte Leseart (ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν) sich ausdrückt, auflösten, zerstörten, nemlich in seiner persönlichen historischen Wirklichkeit und Lebenseinheit mit ὁ Χριστός. Man kann hiernach die Formel 2, 22. ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός so verstehen, daß eben

jene Irrlehrer zwar von Jesu wußten, als einer historischen Menschenerscheinung, aber diesen nicht für den Messias hielten, eben weil sie das wahrhaftige ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι des Messias nicht zugaben.

Aber selbst in dieser bestimmteren Formel 4, 2. 3. lassen sich doch die Gründe, der Begriffszusammenhang und der historische Pragmatismus der Irrlehre nicht deutlich, 'nicht unmittelbar erkennen. Die Polemik des Verf. ist deßhalb keine unbedingte und völlig nichts sagende, wie man gesagt hat [1]), denn der Angriff auf die Irrlehre ist lebendig genug, er wurzelt tief in dem Wahrheitsleben des Verfassers und ist nicht ohne Schärfe, ja selbst nicht ohne eine gewisse Härte. Allerdings hat die Polemik keine dialektische Entwicklung. Sie bleibt wie es die Eigenthümlichkeit des Verf. und der Charakter der ganzen Composition mit sich bringen, in dem einfachen Gegensatz der Christlichen Wahrheit und des antichristlichen Irrthums stehen und führt denselben eben nur auf die letzten Principien des Lebens, das aus Gott seyn und das von der Welt seyn zurück. Aber, wenn doch die positive Christliche Seite des Gegensatzes, wie unleugbar ist, in ihre einzelnen Hauptmomente zerlegt wird und das polemische Moment an geeigneter Stelle klar und schicklich hervortritt, so kann man auch nicht sagen, daß die Polemik des Briefes (wie des Evangeliums) mystisch [2]) sey in dem Sinne, daß der Verf. sich die Gründe der Wahrheit, die er vertheidigt, und die Momente des entgegenstehenden Irrthums nicht klar und bestimmt gedacht habe. Nur das ist wahr, daß er sich weder so genau noch so vollständig ausdrückt, als für unser historisches Interesse zu wünschen wäre. Aber jenes Irrwesen war keine vereinzelte, nur hie und da hervortretende, und vorübergehende Erscheinung. Schon betheiligten sich viele an demselben, wie unser Verf. sagt. Ja es war schon ein wesentliches kritisches Moment in dem hi=

---

1) Baur, die Joh. Briefe in d. theol. Jahrbb. 48. S. 314.

2) Reuß, d. Joh. Theol. in den Straßb. Beiträgen 1. S. 9. Hilgenfeld, Lehrbegr. d. Ev. u. d. Briefe Joh. S. 344 ff.

storischen Proceß der Christenheit geworden. Nach der Darstellung des Briefes erscheint das Irrwesen zwar nicht mehr in seinem ersten Anfang, aber auch nicht in seinem letzten Entwicklungsstadium. Es hat leider noch eine ziemlich lange Geschichte in der Kirche und fängt jetzt eben erst an, seine ganze Kraft zu entwickeln und in offenen Kampf mit der Kirche zu treten. Wir dürfen also erwarten, daß das sehr allgemeine und zum Theil unverständliche Umrißbild, welches der Brief davon aufstellt, aus dem weiteren Proceß, und zwar den analogen ausgebildeteren Gestaltungen desselben in dem nächsten Zeitalter historisch deutlicher und verständlicher gemacht werden könne. Die Aufgabe ist hiernach, aus der allgemeineren Geschichte der Kirche, insbesondere ihres kritischen Processes mit den Häresien das pragmatische Moment ausfündig zu machen, wo die im Briefe bezeichnete Irrlehre, in ihrer besonderen Gestalt durch die früheren bedingt und die späteren bedingend hervortritt, und so die Erscheinung, wie man jetzt zu sagen pflegt, historisch zu construiren.

5. Im Allgemeinen wird von Allen zugestanden, daß die bestimmte häretische Kategorie für das antichristliche Prophetenthum in unserm Briefe die des gnostischen Doketismus, oder des doketischen Gnosticismus ist. Dieser bestimmte positive Ausdruck wird zwar von dem Verf. nicht gebraucht, aber die Formel 4, 3. vgl. 2 Br. 7. bezeichnet das Princip der Irrlehre auf unzweydeutige Weise. Um diese Formel in ihrem historischen Pragmatismus richtig zu verstehen, ist nothwendig, sich die Hauptmomente in der Geschichte des Doketismus im ersten und zweyten Jahrhundert zu vergegenwärtigen.

Auf dem Gebiete der christlichen Häresiologie sind Gnosticismus und Doketismus zwey einander wesentlich bedingende häretische Denkweisen. Die Gnostik, — eben als Häresie, — ist immer irgendwie doketisch. Das Doketische haftet an der Gnostik so, daß es das charakteristische Moment derselben ist und zwar dasjenige, wodurch dieselbe wesentlich häretisch wird.

Die Christliche Gnostik oder der Christliche Gnosticismus ist eine besondere und zwar eben die häretische Gestalt der Christlichen Gnosis. Die Gnosis aber entsteht nicht erst mit dem Christenthume und so auch die Gnostik nicht. Das Christenthum findet jene wie diese in der Zeit vor. Beyde kommen aber erst in der Christlichen Lebenssphäre zu ihrem vollen historischen Proceß; jene zu ihrem vollen Rechte, ihrer vollen Wahrheit und Klarheit, diese zu der vollen Ausbildung ihrer Unwahrheit, ihres verderblichen Irrthumes.

Die Gnosis überhaupt ist in ihrem bestimmten historischen Begriff ein Correlatum der Pistis, eben so verschieden von dieser hinsichtlich ihrer Erkenntnißform, als bezüglich auf dieselbe hinsichtlich ihres Inhaltes, ihrer objectiven Erkenntnißsphäre. Beyde aber, das Wissen und Glauben, sind in einem bestimmten Stadium der Geistesentwicklung so miteinander verbunden, daß sie einander fordern und bedingen. Die Gnosis in diesem Sinne liegt auf dem religiösen Lebensgebiete. Vorzugsweise aber hat sie ihre Geschichte auf dem Gebiete der biblischen Religion. Hier entsteht sie vor Christus zunächst in dem Hellenistischen Judenthum, insbesondere dem Alexandrinischen, in dem kritischen Momente, wo im natürlichen Fortschritte des religiösen Geistes zur Reflexion und von da zur systematischen und speculativen Erkenntniß der Dinge aus ihren letzten Gründen der positive Offenbarungsglaube zum Gegenstande des reinen Wissens gemacht, und versucht wurde, das Glauben und Wissen zu gegenseitigem Verständniß und innerem Einklang in Einem Denksystem zu verbinden. Je mehr in diesem Entstehungsmoment der Gnosis unter den Juden das positive religiöse Glauben schon seine ursprüngliche Unmittelbarkeit und Energie verloren hatte, desto leichter wurde er von dem aufgenommenen Hellenischen Wissenselemente der alten Welt überwältigt, so daß nicht, wie es seyn sollte, der Glaube Princip und Norm des Wissens, sondern umgekehrt das Wissen Grund und Norm des Glaubens und dieser von jenem gleichsam verzehrt, wenigstens seiner ursprünglichen Unabhängigkeit und

Macht beraubt wurde. Auf diese Weise wurde die Jüdische Gnosis von Anfang an mehr und weniger krankhafter Gnosticismus, gleichsam eine Hypersthenie des Wissens, eine Religions= und Offenbarungswissenschaft, in welcher nicht die positive Offenbarung des A. T. in ihrem historischen Sinn und Verstand, sondern das mehr und weniger fremde Princip des Hellenischen Wissens als Kanon der Wahrheit galt. Je weniger in der Übergangszeit zur neutestamentlichen Erfüllung der alttestam. Weissagung — die Mosaische Gesetzeslehre, — nachdem auch der letzte Aufschwung des alttestam. religiösen Glaubens in der Makkabäerepoche ermattet war —, das fromme Gemüth befriedigte, und je mehr sie durch die Schriftlichkeit und Traditionalität bey gänzlichem Mangel am historischen und philologischen Verständniß der unmittelbaren religiösen Lebenserfahrung entzogen wurde, desto mehr mußte die Jüdische Gnosis auf den Irrweg des Gnosticismus gerathen. Es blieb zwar selbst in dieser Verirrung der Jüdischen Gnosis das Bewußtseyn, daß die Quelle der Wahrheit für sie die heilige Schriftoffenbarung sey. Daraus ging die allegorische Auslegung der alttestam. Schrift hervor. Aber diese Auslegungsweise hatte in der That kein anderes Princip, als das der Gnostik, und beruhete mehr oder weniger unbewußt auf der Voraussetzung, daß der Kanon der Offenbarungswahrheit in den Principien des Wissens liege. So kam es in der Jüdischen Gnosis nie zu einer wahren organischen Verbindung des Wissens und Glaubens. Sie wurde immer mehr Gnosticismus, auch in ihrer Palästinensischen Rabbinischen Formation.

Erst mit der vollendeten Offenbarung Gottes in Jesu Christo, in deren Princip es liegt, Glauben und Wissen eben so bestimmt zu unterscheiden, als organisch zu verbinden, konnte die wahre Gnosis in gehöriger Sicherheit gegen gnostische Irrwege entstehen und sich vollenden. Ist nicht schon in der Person, dem Werke und der Lehre des Herrn selbst die wahre, echte, auf der πίστις sich gründende und damit wesenhaft einige Gnosis gegeben? Die Apostel hatten die

Aufgabe, dieselbe lehrbegrifflich zu entfalten. Das haben sie gethan, so daß sie dieselbe zum Theil schon antithetisch gegen gnostisches Irrwesen formulirten. Daß bereits im Paulinischen Zeitalter die Anfänge des christlichen Gnosticismus hervortraten, scheint mir außer allem Zweifel zu seyn. Ja es wäre zu verwundern, wenn es anders wäre, da für das frühe Hervortreten dieser Anfänge in der apostolischen Lebenssphäre alle Bedingungen gegeben waren. Die Hauptbedingung ist aber das Vorhandenseyn und die zunehmende Verbreitung der Jüdischen Gnostik in den gebildeteren Lebenskreisen, besonders unter den Lehrern des Judenthumes. Indem das Christenthum in seinem ersten Entwicklungsstadium sich vorzugsweise mit dem Judenthume berührte, drang eben aus diesem die schon bis auf einen gewissen Punkt ausgebildete Gnostik hervor, die Glaubenslehre des Evangeliums entweder bestreitend oder dieselbe in sich aufnehmend, aber nach ihrem Princip bestimmend. Ich bin weit davon entfernt, die mehr und weniger unsicheren Traditionen der patristischen Häresiologen über die ersten Anfänge und Anfänger des Christlichen Gnosticismus in der apostolischen Zeit, (den Simon Magus u. a.) gegen die neuere Skepsis zu vertheidigen. Das aber, was in diesen Traditionen vorausgesetzt wird, daß die ersten häretischen gnostischen Bewegungen und Anläufe in der Kirche von der Jüdischen Gnostik ausgegangen sind, dieß scheint mir in dem inneren pragmatischen Entwicklungsgange der apostol. Kirche zu liegen. Allerdings tritt in dem weiteren historischen Verlaufe das Jüdische Ursprungselement zurück. Es entstehen bestimmte antijüdische Gnosticismen, aus der Einwirkung theils der polytheistischen, hellenischen und orientalischen Religionsphilosophie der Zeit, theils des im Christlichen Princip liegenden, aber von der Gnostik überspannten und mißverstandenen Gegensatzes gegen das Judenthum und die alttestam. Ökonomie. Die Zeitgestaltung des Gnosticismus aber, auf welche unser Brief sich bezieht, gehört dem ersten, man kann wohl sagen, Jüdischen Stadium der Christlichen Gnostik an.

Betrachten wir die Formel des antichristlichen Pseudoprophetenthumes in unserem Briefe genauer im Zusammenhang mit dem Ausdruck der entgegengesetzten Christlichen Glaubenswahrheit, so ist, meines Erachtens, unmöglich das in der Formel angedeutete doketische Element anders als aus dem Jüdischen Doketismus zu erklären und zu verstehen. Der Jüdische Doketismus nemlich bezieht sich auf das Wissensproblem von dem Offenbarungsverhältnisse Gottes zur Welt überhaupt, und ist nichts anderes, als die falsche, glaubenswidrige Auflösung des Räthsels, wie Gott und die Welt an sich wesentlich verschieden, doch in der Offenbarung in einander seyn können ohne Widerspruch, so daß Gott gegenwärtig wirksam in der Erscheinungswelt und doch in sich selber ist und bleibt. Das Mosaische Princip gestattete der Jüdischen Gnosis auf keine Weise, die Realität und das Absolutseyn Gottes irgendwie abzuschwächen. So lange man nicht anerkannte, daß hier ein Räthsel des Wissens vorliege, welches nur der religiöse Glaube zu lösen vermöge, und daß das Wissen eben diese Räthsellösung im Glauben voraussetzen müsse und als axiomatische Voraussetzung im Zusammenhang des Denkens zu rechtfertigen habe, blieb dem Jüdischen Gnosticismus nichts anders übrig als die inweltliche Realitätsform oder Erscheinungsform des sich offenbarenden Gottes in der an sich ungöttlichen Welt als Schein, als Bild oder als Symbol und Allegorie, d. h. eben doketisch zu fassen [1]).

---

1) So sagt Philo **Fragm.** zu **Exod. 24, 17.** *Τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου φησὶν ἐμφερέστατον εἶναι φλογὶ, μᾶλλον δὲ οὐκ εἶναι ἀλλὰ φαίνεσθαι τοῖς ὁρῶσι. Τοῦ θεοῦ δεικνύντος ὅπερ ἐβούλετο δοκεῖν εἶναι, πρὸς τὴν τῶν θεωμένων κατάπληξιν. Ἐπιφέρει γοῦν τὸ ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἐνεργέστατα μηνύων, ὅτι φαντασία φλογὸς ἦν, ἀλλὰ οὐ φλὸξ ἀληθής. ὥσπερ δὲ ἡ φλὸξ πᾶσιν τὴν παραβληθεῖσαν ὕλην ἀναλίσκει, οὕτως ὅταν ἐμφοιτήσῃ εἰλικρινὴς τοῦ θεοῦ ἔννοια τῇ ψυχῇ πάντας τοὺς ἑτεροδόξους ἀσεβείας λογισμοὺς διαφθείρει, καθοσιοῦσα τὴν ὅλην διάνοιαν.* Zu **Exod. 24, 13.** erklärt Philo in den Fragmenten: *Ἰδοὺ — ἐμφανῶς οὐ τὸν οὐσιώδη θεὸν, τὸν κατὰ τὸ εἶναι μόνον ἐπινοούμενον κατεληλυθέναι φησὶν, ἀλλὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ. Διττὴ δὲ ἡ περὶ τὴν δόξαν ἐκδοχή. ἡ μὲν παρουσίαν ἐμφαίνουσα τῶν δυναμένων· — ἡ δὲ τῇ δοκήσει αὐτοῦ μόνον ὑπολήψει δόξης θείας, ὡς ἐνεργάσθαι ταῖς τῶν παρόντων διανοίαις*

Man darf dabey nicht übersehen, daß die im alttestam. Glauben gesetzte Dualität von Gott und der Welt — im Gegensatz gegen den sogenannten Monismus oder auch Pantheismus, von der Jüdischen Gnostik, in der, wenn sie nicht in das Pantheistische sich verirrte, eine dualistische Neigung war, dualistisch gefaßt wurde. Allein, um dem Dualismus, als reinem Widerspruch gegen das monotheistische Princip, zu entgehen, mußte sie den Principiengegensatz des Dualismus irgendwie zu indifferenziren suchen. Die wahre Indifferenzirung, welche in dem ausgebildeten Schöpfungsbegriff liegt, fand sie nicht. So begnügte sie sich mit der unwahren, gewissermaßen halben, des Doketismus. Daß dieser, wie monotheistisch er sich auch gebehrdete, immer etwas Dualistisches in sich hat, geht zur Genüge daraus hervor, daß die ausgebildetste gnostische Theorie desselben in den baarsten Dualismus zurückgeht. Es ist hier nicht der Ort, diesen historischen Proceß weiter zu verfolgen. Das aber muß hier hervorgehoben werden, daß, wenn schon die Philonische Gnosis den alttestamentlichen Messiasbegriff in der Kraft des prophetischen Glaubensrealismus nicht zu fassen vermochte und in der Dualität der absoluten Messiasidee und der menschlichen Jüdischen Messiasgestalt stehen blieb, die Christliche Gnostik nicht im Stande war, den Christlichen Glaubensgrund von der unzertrennlichen Personeneinheitlichkeit des wahren Gottes- und Menschensohnes Jesu Christi in ihren Wissenszusammenhang aufzunehmen. Der wahre Christliche Glaube und somit auch die echte Christliche Gnosis bekennt sich zu Jesu Christo als dem in sich schlechthin untheilbaren Gottmenschen und schließt jede Trennung so wie jede Auflösung des einen Lebensprincips in das andere als widerchristlich aus. Die doketische Gnostik hält zwar an dem realen Gottseyn, oder, wenn man will, dem realen *θεὸς λόγος* in Jesu Christo entschieden fest und hat in sofern Antheil am Christ-

---

φαντασίαν ἀφίξεως θεοῦ, ὡς ἥκοντος εἰς βεβαιοτάτην πίστιν τῶν μελλόντων νομοθετεῖσθαι.

lichen Glaubensgrunde. Aber indem sie nach ihrem Princip die menschliche Erscheinung in Jesu Christo in ihrer wahren Realität und Integrität, oder die reale Menschwerdung jenes *θεὸς λόγος* in der historischen Person Jesu Christi nicht anzuerkennen vermochte, die menschliche Erscheinung Jesu Christi in einen bloßen Erscheinungsschein, nach Art der visionären Engelerscheinungen, in Bild und Symbol auflöste, oder aber die eine und selbige Person Jesu Christi in zwey Personen, in eine übermenschliche göttliche und in eine natürlich menschliche zerlegte, welche aber nur momentan und scheinbar erscheinungsweise in der Geschichte vereinigt gewesen, schloß sie sich von dem vollen Christlichen Glaubensgrunde aus, und so halbgläubig wurde sie je länger je mehr eine ungläubige, oder widergläubige, das ist eben antichristliche Gnosis.

Merkwürdiger Weise berühren sich in der Vorstellung von der Person Jesu Christi der entschiedene Jüdische Unglaube und der doketische Halbglaube. Ausgehend von dem abstracten Gegensatz zwischen Gott und Mensch leugnen beyde die reale Inwohnung Gottes in der endlichen Menschennatur. Aber zu wie ganz entgegengesetzten Denkweisen oder Schlüssen kommen sie! Während der reine Unglaube, weil er sich eben nur an die *σάρξ*, an die äußere sinnliche Erscheinung hält, das Gottseyn oder Gottessohnseyn, den *θεὸς λόγος*, in Jesu von Nazareth leugnet, jeden Ausdruck Jesu Christi von seiner bewußten Einheit, seinem in Gottseyn und dem Gottseyn in ihm in Wort und Werk als Gotteslästerung verurtheilt, verneint der doketische Halbglaube wegen des Seyns Gottes in Christo die volle reale Menschheit — (*σάρξ*), leugnet, daß Jesus Christus wahrhaft in Fleisch gekommen sey. So wird von beyden Seiten das wesentliche Princip des Evangeliums, auf welchem der Glaube an das Heil in Christo beruht, geradezu aufgehoben.

Das doketische Antichristenthum wird in seinem weiteren historischen Proceß in den verschiedenen gnostischen Denkweisen genauer bestimmt und entwickelt; bis es in den rein

dualistischen Systemen, dem Marcionitischen und Manichäischen, die Spitze erreicht, wo es den Christlichen Grundgedanken unmittelbar und gänzlich zerstört und damit sich selbst vernichtet.

Fragen wir nun, auf welche besondere Gestalt des gnostischen Doketismus in der Lehre von der Person Jesu Christi sich unser Brief bezieht, so ergiebt sich aus der Art, wie der Verf. den Irrthum characterisirt und behandelt, daß derselbe zwar über die allerersten Anfänge und Anläufe hinaus, in den Gemeinden schon Eingang und Anhang gefunden, aber doch noch zu keinem bestimmten Lehrbegriff gekommen war. Einen ausgebildeteren Doketismus, wie wir ihn seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts finden, hätte der Verf. nach Art der antignostischen polemischen Litteratur dieses Zeitraumes ganz anders bestreiten müssen, in die Gegensätze der echten und falschen Gnosis genauer eingehend. Man sagt zwar, der Brief setze die eingehendere Erörterung des vierten Evangeliums voraus und gebe eben nur die compendiöse praktische Folgerung daraus. Allein, daß das Evangelium gegen ausgebildetere gnostische und auch anderweitige häretische Lehrbegriffe gerichtet sey, ist weder hinreichend erwiesen, noch in der That erweislich. Gebrauchen als apostolische Lehrnorm gegen gnostische, montanistische und wer weiß welche spätere Häresien läßt es sich allerdings, und das haben die Dogmatiker und Polemiker vom 2ten Jahrhundert an zur Genüge gethan. Daß das Evangelium die synoptische Evangelientradition voraussetze, ist eben so unleugbar, als eine bestimmte Beziehung auf unsere synopt. Evangelien unerweislich, und der Gebrauch anderweitiger unmittelbarer Quellen der Geschichte Christi unverkennbar. Man kann gern zugeben, daß das Evangelium mehr als irgend eins unserer Evangelien didaktischen Zweck und didaktische Compositionsform hat, ja, daß es, wie man sagt, die Geschichte des Herrn überwiegend dogmatisch construirt. Allein wäre es erst etwa in der Mitte des zweyten Jahrhunderts entstanden, vornehmlich aus antihäretischen Tendenzen links und rechts, so müßte

es eine ganz andere litterärische Gestalt haben. Wie ganz anders behandeln doch die tendenziösen Häretiker und diesen gegenüber die antihäretischen, insbesondere antignostischen Polemiker des zweyten Jahrhunderts die evangelische Geschichte! Während jene apokryphische Evangeliendichtungen aller Art daraus machen, verwerfen diese alles spätere, alles apokryphische Evangelienwerk schlechthin und halten sich streng, selbst in ihrer allegorischen Exegese, an den katholischen Schriftkanon, denselben zum Theil erst constituirend und abschließend. — Kurz das Johanneische Evangelium rechtfertigt in keiner Weise die Hypothese von der Beziehung unseres Briefes auf den einen und anderen gnostischen oder sonstigen häretischen Lehrbegriff aus der Mitte des zweyten Jahrhunderts.

6. Sind die sogen. sieben Ignatianischen Briefe in irgend einer Griech. Textesgestalt echt, so haben wir in diesen, unter Trajan verfaßten, zum Theil an Kleinasiatische Gemeinden gerichteten Sendschreiben des Antioch. Märtyrers einen sicheren historischen Orientirungspunkt für die Frage nach der Zeitgestalt des doketischen Pseudoprophetenthums in unserem Briefe, der, wenn auch mehrere Decennien früher geschrieben, doch in dieselbe Litteraturperiode und Entwicklungszeit der Kirche und Lehre mit jenen gehört. Allein eben über die Echtheit der Ignatianischen Briefe ist gegenwärtig ein großer, mit der Joh. Streitfrage vielfach sich berührender noch unentschiedener Streit. Wir haben zunächst aus den Ignat. Briefen die betreffenden Stellen im Zusammenhange kurz vorzulegen und zwar nach der kürzeren Griech. Textesgestalt, welche, wie jetzt von den Vertheidigern der Ignat. Authentie allgemein anerkannt wird, allein auf kritische, wenn nicht Sicherheit, doch Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann.

Unter jenen Briefen sind es vornehmlich nur die an die Smyrnäer, Trallianer und die Ephesier, in welchen der Märtyrer den Doketismus seiner Zeit ausdrücklich bestreitet. Die deutlichste, ausführlichste Stelle findet sich im Briefe an die Gemeinde von Smyrna, wo es Cap. 2.

heißt: *Ταῦτα πάντα* (nemlich was Cap. 1. in einer Art von Glaubensbekenntniß von der Kreuzigung *ἀληθῶς — καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί* — gesagt ist) *ἔπαθεν* (ο Κύριος) *δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν. Καὶ ἀληθῶς*[1]) *ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες, καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς.* — Nachdrucksvoll fügt Ignatius Cap. 3. hinzu: *Ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα,* — (also auch der verherrlichte Christus hat keine leiblose dämonische Scheinexistenz für ihn). Zum Beweise dafür beruft er sich auf die evangelische Tradition des Nazar. Hebräerevangeliums (nach Hieronymus), wonach der Herr nach der Auferstehung zu Petrus und den anderen Aposteln gesagt habe: *λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον*[2]), worauf die Apostel ihn sofort berührt und geglaubt hätten *κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.* — *Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικὸς, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.* Cap. 4. bemerkt Ignatius, daß, indem er die Leser ermahne (*παραινῶ*), er wohl wisse, daß sie es damit hielten, wie er, aber er wolle sie im Voraus bewahren vor den wilden Thieren in Menschengestalt, welche sie nicht aufnehmen, denen sie, wo möglich, nicht einmahl begegnen, für die sie aber beten möchten, daß sie, was freylich sehr schwer halten werde, sich irgendwie bekehrten. — Die Widerlegung des doketischen Irrthums bewegt sich in einigen zum Theil unklaren und confusen Consequenzen, wie z. B., daß aus der doketischen Ansicht von Christo folge, daß auch das Martyrerleiden um Christi willen eben nur scheinbar sey. Beachtungswerth ist, daß er gegen die Irrlehrer die Propheten und das Gesetz Mosis,

1) Die spätere Textesform fügt hinzu *καὶ οὐ δοκήσει.*

2) Der interpolirte Text verweist hier auf Luk. 24, 39. und Joh. 20, 27. 28., so wie auf AG. 1, 3. 10, 41.

das Evangelium und das christliche Märtyrerthum aufruft. Wer, sagt er Cap. 5., nicht bekennt, *αὐτὸν* (Ἰησ. Χριστ.) *σαρκοφόρον* — oder wie er auch sagt, *τέλειον ἄνθρωπον γενόμενον*, — der lästere Christum und verleugne ihn völlig, *ὢν νεκροφόρος*. Er will die Namen der Irrlehrer, *ὄντα ἄπιστα*, nicht niederschreiben, ja ihrer überhaupt nicht gedenken, *μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὅ ἐστι ἡμῶν ἀνάστασις*. Dem Ignatius ist unzertrennbar in dem Leiden und Sterben des Herrn die *σάρξ* und das *αἷμα*. Wie er daher Cap. 6. alle auch die höheren Geister, welche an das Blut Christi nicht glauben, dem Gericht unterwirft[1]), so hebt er auch hervor, daß die Doketen sich der Eucharistie, ja auch des Gebets enthalten, weil sie nicht bekennen, *τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν* u. s. w.[2]). Mit solchen sey geziemend, sich alles Umgangs, ja alles Gesprächs über sie (oder mit ihnen?) *κατ' ἰδίαν* und *κοινῇ* zu enthalten.

Ähnlich, aber kürzer wird im Briefe an die Trallianer Cap. 9. und 10., im Gegensatz gegen den wahren Christlichen Glauben, daß Jesus Christus von der Maria *ἀληθῶς* geboren sey, gegessen und getrunken habe, *ἀληθῶς* unter Pontius Pilatus verfolgt und gekreuzigt, gestorben und auferstanden sey, der doketische Irrthum so charakterisirt: *Εἰ δὲ ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι λέγουσιν τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτὸν*[3]), *αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, ἐγὼ τί δέδεμαι*; u. s. w. Im Briefe an die Ephesier lobt er Cap. 6. die Gemeinde, daß sie keine Häresie bey sich aufkommen lasse, aber er hält doch für nothwendig, Cap. 7. vor den Irrlehrern zu warnen, welche wie wüthende Hunde heimlich beißen, unverbesserliche, die man eben von sich fern halten müsse. Er verweist die

---

1) Der interpolirte Text stellt hier statt der höheren Geister zusammen, König, Priester, *ἄρχων*, *ἰδιώτης*, *δεσπότης*, *δοῦλος* und *γυνή*.

2) Hiervon hat der interpolirte Text nichts.

3) Der interpolirte Text hat hier *τῷ δοκήσει γεγενῆσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἀληθῶς ἀντιληφέναι σῶμα καὶ τῷ δοκεῖν τεθνηκέναι, πεπονθέναι οὐ τῷ ὄντι*.

Ephesier an den Einen wahren Arzt, Jesus Christus, welchen er bekennt, und der von allen zu bekennen sey als *σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεὸς, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής* [1]). In diesem die beyden Lebensprincipien in der Person Jesu Christi zusammenfassenden Bekenntniß verwirft Ignatius wie jede Trennung beyder Seiten, so auch insbesondere jede Verneinung der realen menschlichen Natur und Erscheinung.

In den anderen Briefen ist die Bestreitung des Doketismus sehr untergeordnet und nur mehr mittelbar angedeutet, wie an den Polyk. 3. und an die Gem. von Magnesia 11.

Vergleichen wir nun mit der Ignat. Formulirung und Charakteristik des doketischen Irrthumes [2]) die in unserm Briefe, so ist die Formel wesentlich dieselbe, die allgemeine Verneinung des Gekommenseyns Christi im Fleisch. Nur darin unterscheidet sich die Ignatianische Darstellung von der des Joh. Briefes, daß jene den bestimmten positiven technisch-gewordenen Ausdruck der Leugnung, das *δοκεῖν*, gebraucht und die Verneinung der geschichtlichen Realität Christi im Fleisch in ihre besonderen Momente zerlegt oder vielmehr durch die Hauptthatsachen des Lebens Christi, Geburt, Lebensbestand, Kreuzigung und Auferstehung hindurchführt. Diese weitere Ausführung des doketischen Irrthums entspricht aber der Formel desselben in unsrem Briefe so sehr, daß wer es versucht, sich diese Formel deutlich zu machen, ihr einen bestimmten Inhalt zu geben, zunächst auf nichts anderes kommen kann, als auf die Ignat. Formulirung. Die Joh. Formel hat in der That ganz den Charakter einer zu-

1) Der interpolirte Text hat eine ungleich ausführlichere und spätere Bekenntnißformel, worin auch der Spruch Joh. Ev. 1, 14. nicht fehlt.

2) Die antidoketische Stelle im Briefe des Polykarp an die Philipper Cap. 6. und 7., lassen wir hier, als zu wenig eigenthümlich in ihrer bestimmten Berufung auf die Johanneische Bezeichnung der Irrlehre 4, 3., um so mehr außer Betracht, da jener Brief später als die Ignatianischen verfaßt diese voraussetzt. Größere Bedeutung für uns hat sie in der Untersuchung über den Verf. unseres Briefes.

sammenfassenden Abstraction. Ein genaueres Eingehen in die einzelnen Momente kann man sagen, lag gar nicht im Zwecke der überwiegend parakletischen Composition unseres Briefes. In der Darstellung der entgegengesetzten apostolischen Lehre bleibt auch unser Verf. überwiegend im Allgemeinen stehen; er verbürgt sich für die Wahrheit derselben mit seinem eigenen Sinnenzeugniß von der Erscheinung Christi im Fleisch 1, 1 ff., was er so im Allgemeinen um so leichter konnte, wenn er die Bekanntschaft seiner Leser mit der genaueren Darstellung seiner Erfahrungen von Christo in seinem Evangelium voraussetzte. So scheint also, daß der Doketismus in den Ignat. Briefen wesentlich derselbe ist, den unser Brief bezeichnet. Weder kann man sagen, daß zur Zeit des Ignatius der Irrthum allgemeiner und verbreiteter war, noch daß Ignatius einen schon ausgebildeteren doketischen Lehrbegriff bestritten habe. Spricht doch der Joh. Brief schon von vielen antichristlichen Pseudopropheten, 4, 1. 2, 18., während Ignatius Ephes. 7. nur von einigen. Aber diese τινὲς des Ignatius sind nach den Briefen an d. Trall. 8 ff. und Smyrn. 5. und 7. doch schon mächtig und schlimm genug, und bringen den Gemeinden große Gefahr, so daß man auch nicht etwa sagen kann, die πολλοὶ in unsrem Briefe gehörten einer späteren Zeit an, als die τινὲς des Ignatius. Auch zeigt sich in den Ignat. Briefen keine Spur von einer Polemik gegen irgend welche spätere doketische Systeme. Gleichwohl fehlt es in diesen Briefen nicht an Zeichen einer späteren oder vielmehr weiteren Entwicklung der doketischen Irrlehre. Der Gebrauch des polemischtechnischen Ausdrucks des δοκεῖν ist allerdings kein sicheres Zeichen davon, da Ignatius das Verbum noch ziemlich anfangsartig gebraucht. Eher möchte ich dahin rechnen, daß sich zur Zeit des Ignatius schon ein bestimmter doketischer Cultus und eine doketische Sondersitte gebildet zu haben scheint. Am meisten aber spricht, wie ich meine, für eine spätere Zeitgestalt, als die Johanneische das, daß Ignatius das Bekenntniß der Christl. Glaubenswahrheit

Ephes. 7. ungleich bestimmter dogmatisch formulirt, als unser Verf. und zwar nach der seit dem Anfang des 2ten Jahrhunderts in Gebrauch kommenden Art, in kurzen Antithesen die beyden Lebensprincipien in der Person Jesu Christi zusammen zu fassen und so zwischen den Extremen der antichristlichen Verneinung die rechte Mitte zu fixiren, ohne dieselbe gerade besonders zu formuliren. Eben dieß führt auf die Frage, wie man sich nach den Ignat. Briefen das Verhältniß der Doketen zur vorchristlichen Gnostik zu denken habe? Unstreitig nicht anders, als die doketische Gnostik in unsrem Briefe. Dort, wie hier geht der Doketismus von der Jüdischen Gnostik aus. Wenn man die Ignatianischen Doketen Judaisten genannt hat, so ist dieß wenigstens in dem Sinne nicht statthaft, daß sie an dem Mosaischen Gesetz streng festgehalten hätten. Aber daß sie vom Judenthum herkamen, scheint daraus hervorzugehen, daß ihnen Ignatius an die Smyrn. 7. die Propheten und das Evangelium, das letztere freylich vorzugsweise ἐξαιρέτως, ja Cap. 5. sogar das Mosaische Gesetz entgegenhält, wahrscheinlich doch in dem Sinne, daß sie aus dem A. T. in Verbindung mit dem Evangelium lernen möchten, wie im A. T. der Messias als leidender Knecht Gottes, als wahrhaftiger Mensch, geweissagt und dem gemäß auch ἐν σαρκὶ wirklich erschienen sey [1]). Allerdings bestreitet Ignatius in den Briefen an die Magnes. 8. 9. 10. und an die Philadelph. 6. auch eigentliche Judaisten, Mosaische Nomiker unter den Christen. Und so bezieht sich die Polemik in den Ignatianischen Briefen auf die beyden einander entgegengesetzten Judenchristlichen Häresien der Zeit, einerseits auf die die Wahrheit des A. T. consequent aufhebenden, von der Jüdischen Gnostik ausgehenden Doketen, anderseits auf die an der Jüdischen Gesetzlichkeit haftenden und die stetige Inwohnung Gottes oder des θεὸς λόγος im Menschen verleugnenden Judaisten. Dieser zwiefache

1) Vergl. Brief des Polykarp an d. Philipper Cap. 6. wo er, wie es scheint, sich auch gegen die Doketen beruft auf das prophet. προκηρύσσειν der ἔλευσις τοῦ Κυρίου ἡμῶν.

gleicherweise aus dem Judenthum ursprünglich hervorgegangene häretische Gegensatz tritt in dem Joh. Briefe nicht bestimmt hervor. Die antidoketische, antignostische Tendenz ist darin wenn nicht die alleinige doch die vorherrschende. Aber jener zwiefache Gegensatz entstand nicht erst zur Zeit des Ignatius. Er ist von Anfang an in der Kirche, eine Art von erbsündlicher Irrthumsneigung, und kommt in derselben zu aller Zeit, selbst auf dem Gebiete der katholischen Dogmenbildung vor, nur in verschiedener Gestalt, neben dem im Laufe des 2ten Jahrhunderts sich bildenden Gegensatze zwischen dem Jüdischen und antijüdischen Gnosticismus.

7. Betrachten und gebrauchen wir nun die Ignatianische Darstellung des Doketismus als eine Art von historischer Hermeneia für die kürzere Formel desselben in unsrem Briefe, so haben wir dazu nur ein Recht, wenn die Echtheit der Ignat. Briefe (in dem kürzeren Griech. Texte) hinreichend gesichert ist. Aber diese Echtheit ist, wie bemerkt, jetzt streitiger, als je. Von der einen Seite bezweifelt, ja selbst nicht ohne Schein gänzlich verneint, wird sie von der anderen aufs lebhafteste vertheidigt[1]).

Sind, wie Dr. Bunsen[2]) zu beweisen versucht, die echten Ignatiana nur noch in der von Cureton herausgegebenen Syr. Übersetzung vorhanden, so fallen gerade die Briefe an die Smyrnäer und Trallianer weg, und nur die Briefe an Polykarp, die Ephesier und Römer bleiben als echt zurück, und zwar ungleich kürzer, als in dem kürzeren Griech. Texte. Fällt nun nach dem Syr. Texte auch im Briefe an die Ephesier gerade das antidoketische Bekenntniß weg, so ist uns

1) S. die Litteratur der Ignat. Frage in Uhlhorns Abhandl. über das Verhältniß der kürzeren griech. Recension der Ignat. Briefe zur Syrischen Übersetzung und die Authentie der Briefe überhaupt, in Dr. Niedners Zeitschrift f. d. histor. Theologie 1851. Heft 1 ff. S. 1 ff. Heft 2. S. 247 ff. — und Hilgenfeld, die apostol. Väter u. s. w. 1853. S. 187—284. Jener ist der neueste Vertheidiger, dieser der neueste Bestreiter der Authentie der Ign. Briefe.

2) S. die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius, nebst den Sendschreiben an Dr. Neander über Ignat. von Antiochien und seine Zeit. 1847. 4.

alles Antidoketische in den Ignatianis entzogen. — Man kann nicht leugnen, daß der aus der Syr. Übersetzung von Bunsen hergestellte Griechische Text jener Briefe einfachere, der Zeit und den Verhältnissen des Ignatius, wie es scheint, entsprechendere Briefgestalten darstellt. Aber den vollen Eindruck des Ursprünglichen bekommt man doch auch in dem Syr. Texte nicht. Freylich ist das Bild des ursprünglichen, echten Ignatius, welches diesem Eindrucksurtheile zum Grunde liegt, ein mehr und weniger beliebiges. Gerade aus der Zeit der apostolischen Väter haben und wissen wir in der That wenig ganz Sicheres. Auch die Schriften derselben, die wir noch haben, sind uns in einem so wenig handschriftlich gesicherten authentischen Text überliefert worden, daß unmöglich ist, sich von der Denk- und Schreibweise der einzelnen Schriftsteller ein ganz deutliches und hinreichend beglaubigtes Bild zu machen. Gewiß ist, daß die Litteratur der apostol. Väter der apostolischen, neutestam. an Originalität, an Inhalt und Form sehr nachsteht. Aber man kann sie freylich eben so leicht unterschätzen, als überschätzen. Dr. Bunsens Schluß, daß, wenn die drey Syrischen Ignat. Briefe echt sind, die vier anderen dann unecht sind, scheint mir eben so wenig gesichert zu seyn, als der Beweis dafür aus einzelnen Stellen. Das aber folgt, glaube ich, aus der Bunsenschen Untersuchung, daß auch der kürzere Griech. Text der Ignatiana keineswegs sicher, ja, daß er schon vielfach interpolirt ist und der schlechthin echte Ignatius das unbekannte x der Kritik bleibt. Da Ignatius vorzugsweise der Syr. Kirche angehört und derselben als eine Art von apostolischer Auctorität, von Urbischöflichkeit und Märtyrermuster galt, so wäre möglich, daß sich in dieser Kirche der echte Ignat. Text länger, als anderswo erhalten und die Syr. Übersetzung einen verhältnißmäßig echteren Text benutzt hätte. Doch ist dieß eben nur eine Vermuthung, welche so gut ihr Recht hat, wie die herrschende von Gegnern und Vertheidigern der Ignat. Briefe aufgestellte Behauptung, daß die Syr. Übersetzung eben nur eine Epitome sey, welche, wie

Uhlhorn vermuthet, von einem orient. Mönche zu ascetischen Zwecken und aus Verdruß an der Weitschweifigkeit der Briefe auch in dem kürzeren Griech. Originale gemacht, oder, wie Hilgenfeld meint, aus hypermarcionitischer Verstümmelung entstanden sey. — In der Regel haben die Späteren frühere Schriften interpolirt, erweitert, nicht epitomirt, wie dieß auch der Fall ist bey der späteren, längeren Griech. Recension. An Ausnahmen fehlt es in der patristischen Litteratur freylich nicht. Man weiß, daß z. B. Rufin Anstößiges in den Origeneischen Schriften wegließ, aber auch der späteren Orthodoxie Entsprechendes einfügte. Nur daß die Ignatiana in der Syr. Übersetzung hypermarcionitisch oder ascetisch verstümmelt worden seyen, kann ich, bis zwingendere Argumente dafür beygebracht werden, nicht ohne weiteres gelten lassen.

Allein es wird von Andern entschieden behauptet, daß sämmtliche Ignat. Briefe auch in der kürzeren Griech. Textesform durchweg unecht seyen. In dem Streit hierüber hat nur das Argument der Gegner der Echtheit unmittelbares Interesse für unsere Untersuchung, daß die antihäretischen, insbesondere antignostischen und antidoketischen Stellen über die Zeit des Ignatius hinausreichen.

Die Gegner gehen von einem, wie sie meinen, vollkommen klaren und unwidersprechlich sicheren historischen Zeugnisse über die Chronologie der gnostischen, doketischen Irrlehre in der alten Kirche aus, dem Zeugnisse des Hegesippus, welcher in einem Fragment bey Eusebius KG. 3, 32. sage, daß bis auf die Zeiten Trajans die Kirche eine reine, unbefleckte Jungfrau geblieben sey, obwohl auch schon vor der Zeit die Verderber der gesunden Lehre der Heilsbotschaft im Dunkeln (ἐν ἀδήλῳ που σκότει) hinterhaltig gelauert hätten. Nach dem Tode der Apostel aber und nachdem das Geschlecht, welches diese gehört, vorübergegangen sey, habe die σύστασις τῆς ἀθέου πλάνης ihren Anfang genommen und γυμνῇ τῇ κεφαλῇ der Predigt der Wahrheit ihre verführerische ψευδώνυμος γνῶσις entgegengestellt. Dasselbe

sage Hegesippus in einer anderen Stelle bey Eusebius KG. 4, 22., aber hier führe er eine Reihe von Häresieen namentlich auf, welche nach dem Tode des Bischofs Simeon von Jerusalem die Einheit und Reinheit der Kirche *φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* verletzt hätten. — Aber wie denn? Als Anfänger des Irrwesens nennt hier Hegesippus den Thebuthis — offenbar einen Judenchristen, der sich um das Bisthum von Jerusalem bewarb, dann den Simon (Magus), Kleobios, Dositheus, Gorthaios, und deren Anhänger, dann die Masbothäer, die Menandrianisten, Marcionisten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer und Sarturnilianer, — also die verschiedenartigsten unter einander, — hinzufügend *ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισήγαγον.* Auffallend genug kennt oder nennt er die Cerinthianer gar nicht, obgleich er augenscheinlich nicht bloß von solchen Häretikern spricht, welche in Jerusalem und überhaupt unter den Judenchristen in Palästina aufgetreten waren. — Eine klare, auf gewissen und sicheren Nachrichten, auf Forschung beruhende, genaue historische Darstellung von der Genesis und chronologischen Aufeinanderfolge der ältesten Häresien haben wir hier auf keinen Fall. Aber weiter! Zur Bestätigung des Zeugnisses des Hegesippus hat man sich auch auf Klemens von Alex. berufen, welcher Strom. 7, 17. die Anfangsepoche der Häresien in die Zeit Hadrians setzt [1]. — Je mehr nun, schließt man, in den Ignat. Briefen die gnostisch doketische Irrlehre schon in einer bestimmten Ausbildung erscheine, desto weniger könne man die Echtheit jener Briefe zugeben. Da Ignatius im Brief an die Magnesianer Cap. 8. wo er sage, der *λόγος θεοῦ ἀΐδιος* sey nicht

1) S. Hilgenfeld, apost. Väter S. 210 f. und Baur, das Christenthum und die christl. Kirche der 3 ersten Jahrhunderte S. 179. dieser aber gebraucht nur Euseb. KG. 3, 32. und Klem. v. Alex. Strom. 7, 17. und faßt beyde Zeugnisse zusammen in dem Ergebniß, daß die ausgebildeteren gnostischen Systeme und die berühmteren gnostischen Sectenhäupter, wie Basilides und Valentin, im Zeitalter Trajans und Hadrians aufgetreten seyen.

ἀπὸ Σιγῆς hervorgegangen, offenbar auf die Valentinianische Syzygieenlehre Rücksicht nehme, so könnten die Ignat. Briefe erst um die Mitte des zweyten Jahrhunderts entstanden, d. h. eben erdichtet seyn.

Was zunächst die Beziehung des Briefes an die Magnesianer auf die Valent. *σιγή* betrifft, so ist die betreffende Stelle von der Art, daß sie auch einen anderen, als antivalentin. Sinn haben kann und wahrscheinlich auch hat [1]). Nemlich den, daß Ignatius das schlechthin ewige Seyn des Logos durch Verneinung alles *ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν* des Wortes oder alles zeitlichen Entstehens aus dem Schweigen nach Art eines menschlichen Wortes ausdrücken will. Allerdings, — ließe sich die kurze Negation *οὐκ ἀπὸ σιγῆς* nur aus der Valentinianischen Lehre von der Sige verstehen, so würde

---

1) S. Rich. Rothe, Anfänge der christl. Kirche S. 725. Anmerk. 27. Dieser findet, wie schon Pearson, in den Worten: *οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών* — (*ὁ λόγος, ὁ ἀΐδιος*, nur eine nähere Erklärung des dem *λόγος τ. θεοῦ* beygebrachten Prädicats *ἀΐδιος*. Das Wort Gottes, — wolle Ignatius sagen, sey ewig, es dürfe also nicht, wie ein menschliches Wort aus Schweigen des Subjects hervorgehend gedacht werden. — Daß die Stelle in keiner Weise nothwendig auf die Valent. Gnosis von der Sige zu beziehen sey, — ergebe sich, meint Rothe, auch daraus, daß der Verf. der späteren Gr. Rec., welcher sonst geneigt und bereit ist, die Ignat. Aussprüche auf spätere kirchliche und häretische Dogmen zu deuten, in seiner Hermeneia die Stelle so auslegt: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητός, ἀλλ' οὐσιώδης· οὐ γάρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσίας γεννητή*. Dieser Interpolator, der hier an gar keine Beziehung auf Valentins Gnosis denkt, nimmt nicht den geringsten Anstand, den Ignatius im Br. an die Trallianer Cap. 11. den Basilides und Theodotus namentlich als gnostische Irrlehrer anführen zu lassen. Die Rothesche Argumentation hält meines Erachtens auch noch Stich gegen Bunsens neuere Erklärung der *σιγή* in jener Stelle aus dem vorvalentinianischen Simonianischen Systeme. In s. Hippolyt, deutsche Ausgabe 1. S. 457., meint B. die Stelle des Ignat. Briefes, wenn derselbe überhaupt echt sey, könne recht gut bezogen werden auf die Gnostik der Simonianer, insbesondere auf das in den **Philosoph.** oder *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* von Hippolyt (B. 6. S. 165.) genannte, wahrscheinlich von Menander, dem Schüler Simons und dem Haupte der Simonianer, verfaßte Hauptwerk *Μεγάλη ἀπόφασις*, worin von der Sige, als dem einen der zwey Ausgänge, von denen alle Äonen stammen, (der andere Ausgang soll die Kraft seyn) die Rede sey. Allein, wie alt auch jene Menandrische Hauptschrift der Simonianer seyn mag, die Ignat. Stelle läßt sich aus der Simon. *σιγή* eben so wenig befriedigend erklären, als aus der Valentinianischen. S. oben im Text.

folgen, daß wenigstens diese Stelle späteren Ursprungs wäre, meinetwegen auch der ganze Brief. Aber würde ein Pseudoignatius, dem an der Zurückweisung der Valent. Gnosis gelegen war, die Irrlehre nicht bestimmter und in der That auch richtiger bezeichnet haben? Ja, auch richtiger. Denn das mußte er doch wissen, daß nach Valentins Lehre der Logos gar nicht unmittelbar von der σιγή ausgeht und auf keinen Fall von der Sige allein, sondern in der Syzygieenreihe der Äonen ein Sohn des νοῦς und der ἀλήθεια ist? Aber davon abgesehen, wie unbestimmt und allgemein formulirt erscheint doch noch in den Ignat. Briefen die doketische Gnostik, verglichen mit den späteren ausgebildeten gnostischen Systemen! Während in diesen das Verhältniß der δόκησις zur historischen Erscheinung Jesu Christi, besonders in der Geburt, verschiedentlich näher bestimmt wird [1]), finden wir in den betreffenden Stellen der Ignatiana nirgends eine bestimmte Antithese gegen die nähere Bestimmung der Leiblichkeit und der Entstehung des Leibes Jesu Christi. Wenn wir nun hiernach behaupten müssen, daß der kürzere Griech. Text der Ignatiana eben nur die noch sehr unausgebildete doketische Denkweise von Christo bezeichnet und bestreitet, widersprechen uns jene Zeugnisse des Hegesippus und Klemens, genauer betrachtet, auf keine Weise. Beyde bezeichnen eben nur die ungefähr bestimmte chronologische Epoche der namhaften ausgebildeteren und die Kirche verwirrenden gnostischen Systeme. Hegesippus bemerkt sogar ausdrücklich, daß auch vor Trajans Zeit die gnostische Häresie vorhanden und wirksam war, nur nicht so offen und keck auftrat, wie nach dem Tode sämmtlicher Apostel. Und wenn er nach Euseb. KG. 4, 22. ehe er zu den uns bekannten und sicher bezeugten gnostischen Häresieen kommt, auch offenbar ältere halbjüdische und halb gnostische Irr- und Wirrköpfe aufführt, wie z. B. den Simon und seine Schule, wie kann aus ihm mit Grund geschlossen werden,

---

1) S. Baurs Lehrb. d. christl. Dogmengesch. S. 93 f.

daß die antidoketischen Beziehungen in den Ignat. Briefen als antihegesippische Anachronismen anzusehen seyen? Nicht anders ist es im Wesentlichen mit dem Zeugnisse des Klem. v. Alex., welcher, indem er erst von Hadrian an die gnostischen Hauptsysteme datirt, sagt, Joh. der Apostel bestreite in s. Briefe 2, 18. vgl. V. 4. die falsche Gnosis. Ohne daß man, wie Hegesippus, mehr und weniger im Hinterhalt liegende und nur sporadisch hervortretende, gleichsam vorläufige doketische Irrlehren und Irrlehrer annimmt, ist die von ihm und Klemens von Alex. bezeichnete Epoche der ausgebildeten gnostischen Systeme historischpragmatisch gar nicht denkbar, oder man müßte wider allen historischen Verstand meinen, die letzteren seyen unter Trajan oder Hadrian mit Marcionitischer Urplötzlichkeit wie vom Himmel in die Kirche gefallen.

Wir haben also keinen hinreichenden, weder inneren noch äußeren Grund, die antidoketischen oder antignostischen Stellen der Ignatian. Briefe für nachignatianisch zu halten, und in sofern auch kein Recht, den betreffenden Briefen in der kürzeren Griech. Recension alle Echtheit abzusprechen [1]). Der Antignosticismus der Ignatiana entspricht, wie mir scheint, ganz dem Bilde, welches Hegesippus bey Euseb. KG. 3, 32. von der Zeit der aufkeimenden mehr noch im dunkeln Hinterhalte liegenden, als offen angreifenden, falschen

---

1) In der Ignatianischen Streitfrage aus dem Gesichtspuncte der Zeitverhältnisse kommt meines Erachtens sehr in Betracht die Vergleichung der kürzeren und längeren Griech. Textesgestalt der Briefe sowohl in Betreff des Gebrauchs des N. T., als der dogmatischen Antithesen gegen die Häresien. Während in der kürzeren Recension neutestam. Schriftstellen nur sehr sparsam und mehr nur anspielungsweise angezogen werden, häuft die längere Stellen auf Stellen und giebt wirkliche Citate aus den 4 Evangelien und den apostol. Briefen. Die kürzere, echtere Rec. gehört offenbar einer Zeit an, wo der neut. Kanon noch im Entstehen begriffen war, das ist eben die Zeit des Ignatius. Finden wir doch in dieser Rec. nicht einmahl eine Anspielung auf die antidoketischen oder antignostischen Stellen im ersten Joh. Briefe. Was aber die kirchlichen Antithesen im Dogma betrifft, so zeigt sich in der längeren Recension schon das geformte trinitarische Dogma, während die kürzere noch in den neutest. Ansätzen, besonders den Johanneischen stehen bleibt.

Gnosis vor Trajan entwirft. Wie viel mehr müssen wir dieß von den noch allgemeiner gehaltenen antidoket. oder antignostischen Stellen unseres Briefes sagen, welche auf eine spätere Zeitgestalt der Häresie bezogen in ihrer Einfachheit und Unbestimmtheit historisch fast unbegreiflich werden.

8. Daß die antidoketischen Aussprüche unseres Briefes in der Keimgestalt der doketischen und gnostischen Irrlehre zugleich jede spätere ausgebildetere Form derselben richten und als apostolischer Kanon dagegen von der katholischen Polemik gebraucht werden können, liegt am Tage. Im Wesentlichen faßt dieses Verhältniß auch so der Hauptpolemiker gegen die Häresieen im zweyten Jahrhundert Irenäus, indem er (adv. haeres. 3, 16. 5 ff.) sagt, Johannes habe in seinem Evangelium und in seinem Briefe vor dem Doketismus, welcher die Person Jesu Christi spalte, gewarnt, providens (praevidens) blasphemas regulas, quae dividunt dominum u. s. w. Allein derselbe Irenäus ist 3, 11. 1. der Meinung, Joh. habe per evangelii annunciationem wollen auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio (ἀπόσπασμα) ejus, quae falso cognominatur, scientia (scientiae), ut confunderet eos. Hiernach haben nun auch Neuere gesagt, der Brief, wie das Evangelium, sey in seinen antihäretischen Stellen gegen die gleichzeitige Cerinthische Irrlehre, so wie gegen die Nikolaiten gerichtet. Bey der größeren historischen Bestimmtheit der Cerinthischen Häresie hat man vornehmlich die anticerinthische Beziehung des Briefes genauer erörtert. Bey der Darstellung und Prüfung dieser Meinung halten wir uns vorzugsweise an Storr[1]), der vor der neueren Epoche der historischen Kritik der vornehmste Repräsentant dieser Deutung ist, und an Neander[2]), welcher nach jener Epoche dieselbe am besonnensten erörtert hat.

1) Über d. Zweck d. evangel. Geschichte und der Briefe des Joh. 2te Aufl. 1810. S. 43 ff. 174 ff. 223 ff. 383 ff.

2) Geschichte d. Pflanz. und Leitung d. christl. Kirche durch d. Apostel. 4te Aufl. Bd. 2. S. 641 ff.

Unter der Voraussetzung, daß unser Brief den Apostel Johannes zum Verfasser habe, und dieser in Kleinasien, insbesondere Ephesus mit Cerinth gelebt, und denselben bekämpft habe, bezieht Storr alle, auch nur scheinbar antidoketischen Stellen so des Briefes wie des Evangeliums auf die Cerinthische Irrlehre, indem er ausdrücklich bemerkt, daß es schon vor Cerinth, zur Zeit des Apostels Joh., Doketen gegeben habe, sey unerweislich. Die Hauptstelle, worin die anticerinthische Tendenz nach Storr augenscheinlich, nach Neander aber nur möglich seyn soll, ist 5, 6 ff. —

Daß Cerinth, wie Theodoret[1]) berichtet, von Alexandrien ausgegangen und, wie Irenäus[2]) sagt, in dem Joh. Zeitalter in Kleinasien gelebt und gewirkt, daß er der Hauptrepräsentant und der erste historisch sichere, namhafte judenchristliche[3]) Gnostiker und Doket gewesen, mag nicht bezweifelt werden. Ob Joh., wie Irenäus[4]) erzählt, mit demselben sich persönlich in einem Bade feindlich begegnet und aus seiner Nähe fliehend ihn τὸν τῆς ἀληθείας ἐχθρόν genannt habe, steht doch sehr dahin. Zwar beruft sich Irenäus auf solche, welche die Geschichte von Polykarp, einem Jünger des Joh., gehört haben wollten. Auch ist die Geschichte nach den Persönlichkeiten zu urtheilen an sich nicht unwahrscheinlich. Aber Epiphanius erzählt dasselbe von der Begegnung des Joh. mit Ebion. Indeß hat diese Anekdote für unsere Untersuchung gar kein Gewicht. Die Hauptfrage ist, ob unser Brief wirklich anticerinthianische Antithesen enthalte. Cap. 2, 18 ff. und 4, 1 ff. ist der Ausdruck so allgemein antidoketisch, daß an eine bestimmte Beziehung auf Cerinth gar nicht zu denken ist. Nur 5, 6 ff. könnte so gedeutet werden. Während Storr darin noch ganz unbe-

1) Haeret. Fabul. II, 3. Nach (Hippolyt) Philosoph. VII. 256 ff. war Cerinth Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς.

2) Adv. haeres. 1, 26 (25) heißt es: Et Cerinthus autem quidam in Asia — — d. h. aber nicht, wie Storr meint, aus Kleinasien.

3) Nach Storr a. a. O. soll er aus dem Heidenthume zum Christenthume übergegangen seyn.

4) Adv. haeres. 3, 3. 4. vgl. Euseb. KG. 3, 28. und 4, 14.

denklich die unmittelbarste und sicherste Antithese auf Cerinth findet, sagt Neander vorsichtig, die Stelle habe allerdings ursprünglich nur einen paränetischen Zweck, allein es könne sich daran leicht auch ein polemischer angeschlossen haben; in diesem Falle aber beziehe sich das nachdrucksvolle *οὐκ ἐν ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν ὕδατι καὶ τῷ αἵματι* auf die Cerinthische Trennung zwischen dem in der Taufe auf Jesus herabgekommenen Äon Christus und dem von diesem leidensunfähigen Christus verlassenen Jesus im Tode. Allein selbst wenn, was wir aber nicht zugeben, das *ἐλθὼν δι' ὕδατος* und das *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον* sich auf die von Jesus empfangene Taufe des Johannes bezöge, so ist doch darin das Anticerinthische gar nicht bestimmt und deutlich ausgedrückt. Der Ausdruck lautet eben nur darauf, daß Jesus Christus nicht bloß mit dem göttlichen Zeugnisse im Wasser, in der Taufe, sondern auch mit dem göttlichen Zeugnisse im Blute, im Tode erschienen sey. Die anticerinthische Formel der Identität der Person Jesu Christi in beyden Acten müßte, um irgend verständlich zu werden, wenigstens so ausgedrückt seyn: *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ὁ αὐτὸς καὶ ἐν τῷ αἵματι.* Aber diese Formel läßt sich kaum in Gedanken bequem hineinconstruiren. Storr zwar sucht das charakteristisch Anticerinthische dadurch zu gewinnen, daß er den Worten *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος* den Sinn giebt [1]): Er, der bey der Taufe und dem Tode Jesus der Christ war, ist gekommen. Aber das heißt den Sinn, den man haben will, hineintragen, nicht den Sinn des Verf. aus seinen Worten herausnehmen. Noch weniger läßt sich in dem *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν* ein bestimmter anticerinthischer Gedanke erkennen, man müßte dann mit Storr [2]) sagen, es liege darin eine Art von disputatio ex concessis, da Cerinth zugegeben, daß in der Taufe etwas außerordentliches mit Jesu vorgegangen sey, was eben,

---

1) A. a. O. S. 46.
2) Eben daselbst S. 226 ff.

meine der Verf. des Briefes, nichts anderes gewesen, als das Zeugniß des Geistes in der Taufe, daß die Verbindung Christi mit Jesu eine wesenhafte und bleibende sey. Aber selbst Storr will den Satz doch auch zugleich und mehr auf die Johannisjünger, mit denen Joh. streite, bezogen haben. Während Irenäus die Aussprüche unseres Briefes gegen den Mangel an sittlicher Strenge und Krisis auf die sogen. indifferentistischen Nikolaiten bezieht, rechnet Storr die betreffenden Stellen zu der anticerinthischen Polemik des Verf., indem er zu den Cerinthischen Irrlehren auch die Nikolaitische Antinomie und heidnische Unsittlichkeit rechnet, freylich nur vermuthungsweise und ohne allen sicheren historischen Grund [1]). Nach seiner künstlichen Art weiß er aber doch in dem Briefe wie in dem vierten Evangelium das zweyschneidige Schwert einer zwiefachen Polemik zu entdecken. Außer den Cerinthischen soll der Verf. beyder Joh. Schriften auch die sogen. Johannisjünger, die ascetisch strengen Beobachter des Mosaischen Gesetzes, welche Jesum zwar für einen Propheten, aber nicht für den Sohn Gottes gehalten, bestritten haben. Es gehört Storrs unglücklicher Scharfsinn dazu, auch im Briefe sichere Spuren der Polemik gegen die Johannisjünger zu finden. Was die ethischen Stellen des Briefes betrifft, so sollen alle Aussprüche über das Wesen der christlichen Liebe gegen die Johannesjünger, als strenge Gesetzesleute, gerichtet seyn. — Es ist hier nicht der Ort, die polemische Aus- und Unterlegung des Briefes von Storr genauer zu erörtern. Ist, wie gezeigt worden, die polemische Tendenz bey dem vorherrschenden paränetischen Charakter des Briefes untergeordnet und überwiegend darauf beschränkt, die falschen Richtungen, die Abschwächungen und Verdunklungen der christlichen Principien innerhalb der Gemeinden kurz zu bezeichnen und abzuweisen, — so sind, unter der Voraussetzung, daß der Brief wirklich im apostolischen Zeitalter verfaßt ist, alle Storrartigen künstlichen über

1) A. a. O. S. 168 ff.

den ganzen Brief ausgebreiteten, schwer wiegenden Schemata, mit denen man aus jedem Worte polemischen Saft drückt, von vorn herein abzuweisen. Nur die Ansicht verdient noch eine etwas genauere Erwägung, daß Stellen, wie 3, 4 ff. vergl. 2, 15 ff., gegen antijüdische, vorzugsweise antinomistische Irrlehren der Zeit gerichtet seyen. Abgesehen von der historisch problematischen Secte der Nikolaiten, auch von den sogen. Antitakten, von denen Klemens von Alex. Strom. 3, 4. spricht, als einem Zweige der Gnostiker, so kann man wohl nicht leugnen, daß es schon im apostol. Zeitalter solche gab, welche die evangelische Freyheit vom Mosaischen Gesetze zur Verachtung aller sittlichen Ordnungen und Gebote Gottes mißbrauchten, sich der Erkenntniß Gottes rühmten, ohne die damit unzertrennlich verbundene stetige Heiligung des Lebens. — Daß der Brief gegen ein solches Irr- und Wirrwesen im Allgemeinen gerichtet ist, liegt am Tage. Aber daß der Verf. dabey eine besondere antijüdische gnostische Secte vor Augen gehabt, läßt sich nicht nachweisen. Richtig bemerkt Neander[1]), daß 3, 4. der antijüdische Antinomismus nicht gemeint seyn könne, da diesem gegenüber mit den Worten: *καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία* so gut wie nichts gesagt worden wäre. Wenigstens umgekehrt hätte der Verf. sagen müssen *καὶ ἡ ἀνομία ἐστὶν ἡ ἁμαρτία*, was aber auch nicht schlagend genug die gnostischen Indifferentisten getroffen hätte. Man darf nur vergleichen, wie Klemens von Alex. a. a. O. die Antitakten widerlegt, besonders durch Aussprüche Christi in den Evangelien und des Apostels Paulus, um inne zu werden, daß gegen solche eine ganz andere Polemik zu führen war, als der Verf. unseres Briefes führt.

Aus allem Bisherigen ergiebt sich, daß die Veranlassung und der Zweck unseres Briefes von der Art sind, daß sie

1) Gesch. der Pflanz. u. Leit. d. christl. Kirche durch die Apostel S. 644 f.

sich aus dem, was wir von dem Zustande des Christlichen Denkens und Lebens, insbesondere den darin hervortretenden antichristlichen Gegensätzen in dem apostolischen insbesondere Joh. Zeitalter mit einiger Sicherheit wissen, hinreichend erklären lassen.

Indessen hat die neuere antijohanneische Kritik in dem Briefe deutliche Beziehungen auf eine viel spätere Zeitgestaltung der Kirche, namentlich auf die historischen Verhältnisse in und seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts nachzuweisen versucht, und da sie glaubt, die betreffenden Stellen, ja die ganze Erscheinung des Briefes sicherer und richtiger aus den Zuständen und Verhältnissen der Kirche in jener Zeit erklären zu können, ja zu müssen, folgerecht die Johanneische Authentie des Briefes wie des vierten Evangeliums schlechthin verneint.

Was nun hiervon zu halten sey, läßt sich am besten zeigen im Zusammenhang der Untersuchung über den Verfasser des Briefes; wie denn auch die neueren Deutungen und Beziehungen des Briefes auf die Zustände der Kirche im Laufe des zweyten Jahrhunderts aus Interesse an jener Streitfrage hervorgegangen sind und mit der jener Kritik eigenthümlichen Ansicht von dem Entwicklungsgange der ältesten Kirchengeschichte und der neutestam. Litteratur im genauesten Zusammenhange stehen.

§. 7.

Über den Verfasser des Briefes.

1. Nähere Bestimmung der Aufgabe und Eintheilung dieser Untersuchung.

Da die kanonische Auctorität des Briefes in der Kirche wesentlich auf der Voraussetzung beruhet, daß derselbe wie das vierte Evangelium den Zwölfjünger Johannes zum Verfasser habe: so ist die bestimmte theologische Frage der Kritik die, ob jene Voraussetzung hinreichenden historischen Grund habe oder nicht.

Der Verf. hat sich in dem authentischen Texte des Brieses eben so wenig genannt, wie in dem authentischen Texte des Evangeliums. Die Überschriften und Unterschriften in den ältesten Handschriften A und B nennen ihn Johannes und bezeichnen den Brief als *Ἰωάννου πρώτη* (*α*), zunächst ohne nähere Bestimmung, ob damit der Zwölfapostel oder etwa der Presbyter Johannes gemeint sey. Indessen ist nach der herrschenden kirchlichen Tradition unstreitig der Apostel gemeint. Da nun die Voraussetzung der Kirche lediglich auf dieser Tradition beruht, so ist unsere nächste Aufgabe, die Zeugnisse der alten Kirche, so weit dieselbe für die Kritik des neutest. Kanons zeugnißtüchtig ist, über das Daseyn, den Gebrauch und den Verfasser des Briefes in ihrem pragmatischen Zusammenhange mit der Geschichte der den neutest. Kanon sammelnden, bildenden und abschließenden Kirche vollständig darzulegen und genau zu prüfen. Diese Prüfung führt aber nothwendig zu der zweyten Hauptaufgabe dieser Untersuchung, nemlich zur Darstellung und Erörterung der Zweifel und Einwürfe, womit die neuere Kritik die kirchliche Tradition bestreitet, indem sie theils die Mangelhaftigkeit, Ungenauigkeit und Unsicherheit des altkirchlichen Zeugenthums, theils die im Briefe selbst liegenden der Abfassung durch den Apostel Johannes widersprechenden Momente, so wie die Merkzeichen einer viel späteren, schlechthin nicht apostolischen Abfassung dagegen geltend macht.

Weder in dem ersten noch dem zweyten Theile der Untersuchung ist möglich, die kritische Frage über die apostolisch-johanneische Authentie des vierten Evangeliums zu umgehen, denn nicht nur hat die Kirche bey der Aufnahme des Brieses in den Kanon und ebenso die wissenschaftliche Vertheidigung derselben von jeher vorausgesetzt, daß Brief und Evangelium einen und denselben Verfasser haben, sondern auch die kirchlichen Zeugnisse fassen größtentheils beyde Schriften unter eines und desselben Verf. Namen zusammen, und die meisten neueren Kritiker bestreiten die apostolischjohanneische Echtheit beyder Schriften gleicherweise, so daß für sie die Unechtheit

der einen die der andern in sich schließt. Indessen versteht sich, daß hier in die kritische Frage über das Evangelium nur so weit eingegangen werden kann, als die Entscheidung über den Verfasser des Briefes dadurch wesentlich bedingt ist.

§. 8.

Fortsetzung.

2. Darstellung und Erörterung der altkirchlichen Zeugnisse.

1. Ist der Brief des Bischofs Polykarp von Smyrna an die Philipper echt, so haben wir darin Cap. 7. ein Zeugniß von dem Vorhandenseyn und Gebrauch unseres Briefes aus dem Anfange des zweyten Jahrhunderts [1]), welches um so bedeutender erscheint, da Polykarp dem Johanneischen Jüngerkreise in Kleinasien angehört haben soll. In jener Stelle charakterisirt Polykarp in einer Art von Steigerung die verschiedenen Classen von falschen Brüdern und Irrlehrern, vor denen er Cap. 6. am Ende die Leser warnt, auf folgende Weise: *Πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστί. καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ Κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν, μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ Σατανᾶ.* Der erste Satz entspricht fast wörtlich der Stelle unseres Briefes 4, 3., in dem zweyten aber erinnert das *ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν* an 1 Joh. 3, 8., und sieht aus wie eine Johanneische Formel. Selbst das *πρωτότοκος τ. Σατανᾶ* im dritten scheint den Joh. Begriff der *τέκνα διαβόλου* 3, 10. vorauszusetzen. Die unmittelbare Correspondenz aber des ersten Satzes mit 1 Joh. 4, 3. ist eben so augenscheinlich, als die Priorität des Joh. Ausspruchs. Allerdings wird die Joh. Stelle nicht wörtlich citirt,

---

1) Nach der gewöhnlichen Annahme soll der Brief im J. 116, in welchem Ignatius den Märtyrertod gelitten, geschrieben seyn.

auch nicht ausdrücklich als apostolisches Schriftwort des Johannes. Allein der charakteristische Gedanke und Ausdruck ist spezifisch Johanneisch. Ganz besonders kommt dabey in Betracht der Begriff und Ausdruck des ἀντίχριστος, welcher in der bestimmten Beziehung auf absolute Irrlehre, sonst im ganzen N. T. nicht weiter vorkommt, und da er erst wieder von Irenäus gebraucht wird, der nächsten Kleinasiatischen Johanneischen Lehrerdiadoche eigen gewesen zu seyn scheint. Polycarp citirt hie und da, aber gar nicht immer, Paulinische Briefstellen namentlich. Aus dem ersten Petrinischen Briefe entnimmt er oft Gedanken und Ausdrücke, aber ohne je den Verfasser desselben zu nennen. Folgt er darin der herrschenden Sitte der apostolischen Väter, so kann es nicht gestattet seyn, aus der Unvollkommenheit des Citats aus unsrem Briefe zu schließen, er habe die betreffende Stelle nicht aus unsrem Briefe genommen, oder denselben für keinen apostolischen gehalten. Zunächst freylich gilt sein Zeugniß nur für das Daseyn und den Gebrauch unseres Briefes zu seiner Zeit, insbesondere in den Kleinasiatischen Gemeinden. Aber, wenn die von Irenäus[1]) bezeugte Tradition von dem persönlichen Verhältnisse Polykarps zu dem Apostel Johannes gegründet ist, darf man dann nicht daraus schließen, daß er von dem Briefe als einer Schrift des Apostels Johannes gewußt habe? Der Schluß würde freylich höchstens nur den Werth einer Conjectur haben, der es an manchen Mittelgliedern fehlt. Allein die neuern Kritiker verbieten selbst den bescheidensten Gebrauch des Polykarpischen Briefes zu einem Zeugnisse für das Ansehn unseres Briefes, als eines Products der apostolischen Zeit und Litteratur, weil eben der Brief des Polykarp erweislich unecht und wahrscheinlich erst nach dem Tode des Märtyrers, also nach 167 oder 169 geschrieben sey. Aber selbst in diesem Falle würde das Zeugniß für den Joh. Brief doch immer noch einige Geltung behalten, nemlich für die Zeit, in welcher der Pseu-

1) Epist. ad Florinum c. 2.

dopolykarpische Brief verfaßt seyn soll, zumahl, wenn er aus dem Jünger- und Freundekreise Polykarps hervorgegangen wäre. Allein der eigentliche Nerv des Beweises wäre doch dadurch zerschnitten, und wir könnten das doch immer nur sehr schwache Zeugniß gern entbehren, da wir aus der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts festere und gewissere Zeugnisse für unseren Brief haben, welche zu einem zuversichtlicheren Schluß auf eine frühere Zeit berechtigen.

Bey der Sparsamkeit der Zeugnisse für unseren Brief aus der an die Kleinasiat. Lebenszeit des Apostels Johannes unmittelbar angrenzenden Generation kirchlicher Lehrer, ist aber gewiß sehr der Mühe werth, genauer zu untersuchen, ob die Hypothesen der neueren Kritik, daß Polykarps Brief ganz unecht oder wenigstens stellenweise verfälscht sey, hinreichenden Grund haben [1]). Auch die apologetische Kritik verschmäht

---

1) Nachdem zuerst die Magdeb. Centurien **II**, 10. die Echtheit des Briefes aus sehr schwachen, inneren Gründen eben nur angezweifelt hatten, griff der Reform. Theolog Dalläus denselben schärfer an in seinen Untersuchungen **de Scriptis Dionys. Areop. et Ignat. Antioch. II, 32.** Aber obwohl geneigt, den ganzen Brief für unecht zu halten, weil die heiligen Schriftverzeichnisse des Nicephorus und des Röm. Biblioth. Anastasius die Schriften des Ignatius, Polykarp und Hermas zu den Apokryphen des N. T. rechnen, (womit sie aber diese Schriften nicht ohne weiteres für Pseudonyma erklären wollten), so begnügte er sich doch mit der Nachweisung der Interpolation des Schlußcapitels 13. — Weiter ging eigentlich auch Semler nicht in der Einleit. zu Baumgartens Untersuch. theol. Streitigkeiten 2, 36 ff. Aber bey weitem die meisten kritischen Patristiker und Kirchenhistoriker hielten die traditionelle Echtheit und Integrität des Briefes fest. So bis in die neuere Zeit. Wenigstens die Zweifel an der Echtheit des ganzen Briefes scheinen völlig verschwunden zu seyn, bis die neueste Kritik, besonders der Tübinger Schule, die Frage von Neuem zur Sprache brachte und die neuerweckten Zweifel mit neuen schärferen Waffen ausrüstete im Zusammenhange mit ihrer Auffassung der ältesten Kirchengeschichte und kirchlichen Litteratur überhaupt, und in unmittelbarer Beziehung auf die Ignatianische Streitfrage. — So insbesondere Schwegler der Montanism. S. 260 und 293. Derselbe Nachapost. Zeitalter Bd. 2. S. 154 ff. Zeller, die äußeren Zeugnisse über d. Daseyn und d. Urspr. d. 4ten Evangeliums in d. Theolog. Jahrbüchern v. 1845. Heft 4. S. 586 f. und Hilgenfeld, Apostol. Väter S. 271 ff. Das Resultat der Kritik ist die totale Unechtheit des Briefes. Dagegen vertheidigten Schliemann Clementinen S. 418. Anm. 12. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi Abth. **I.** S. 171 ff. Uhlhorn, über d. Ignatian. Briefe in Niedners Zeitschrift für histor.

aus Gewissenhaftigkeit jeden auch noch so günstigen Scheingrund; aber nicht weniger gehört zur kritischen Gewissenhaftigkeit, die Beweisgründe der angreifenden, verneinenden Kritik genau zu prüfen.

Ist der Brief wesentlich echt, nur mehr und weniger stellenweise interpolirt, so hat, da selbst Ritschl's Interpolationshypothese [1]) die Authentie von Cap. 7. nicht bezweifelt, sondern eher rechtfertigt, die Integritätsfrage kein unmittelbares Interesse und Gewicht für unsere Untersuchung. Desto nothwendiger aber ist, in die Verhandlung über die Hypothese von der gänzlichen Unechtheit des Briefes etwas genauer einzugehen, da dieselbe sich mit der kritischen Frage über den Joh. Brief unmittelbar berührt.

Unzweifelhaft ist, daß Irenäus adv. haer. III, 3. (vergl. Euseb. KG. 4, 14.) den Brief seines verehrten Lehrers, Polykarps, kennt und als eine ἱκανωτάτη ἐπιστ. rühmt und empfiehlt. Eusebius auf die Auctorität des Irenäus den Brief für echt haltend, beseitigt durch seine genaueren Citate aus demselben, KG. 3, 36. 4, 14., jeden Verdacht, als hätten beyde Väter einen anderen, den wirklich echten Brief gehabt, und auf uns wäre nur ein unechter gekommen. Daß selbst Irenäus, geschweige Eusebius, sich in ihrem Urtheil irren konnten, wer möchte das leugnen? Aber ist es wahrscheinlich? Wenigstens müßten die inneren Gründe für die Unechtheit sehr schlagend seyn, wenn die

---

Theol. S. 276 ff. Hefele PP. apostolic. opera, ed. 2da Proleg. LI sqq. die totale Echtheit des Briefes. — Die mittlere Ansicht, daß der Brief stellenweise interpolirt sey, wird in der neuesten Zeit vertreten von Bunsen in s. Sendschreiben an Neander über Ignatius v. Antioch. u. s. Zeit S. 107 ff., welcher die kritische Vermuthung des Dalläus rechtfertigt, und von Ritschl, in der Entsteh. d. altkath. Kirche, Anhang, 604 ff., welcher die Interpolationshypothese an andern Stellen und mit andern Mitteln durchzuführen sucht.

1) Nach Ritschl a. a. O. sind Cap. 3. 11. Anf. 12. 13, 9. und einige Sätze Cap. 1. interpolirt durch denselben Verfälscher, welcher die Ignat. Briefe theils interpolirt, theils verfertigt hat. Aber bey der Menge der von Ritschl angenommenen Interpolationen, so wie der Abstufung der Verdächtigkeit wird man am Ende zweifelhaft, ob noch irgend gesichertes und zusammenhängendes Echtes im Briefe zurückbleibt.

Zeugnisse der beyden Väter so gar nichts gelten sollten. Argumentirt man aus der Unechtheit nicht nur der Ignatian. Briefe, von denen Polykarp C. 13. vgl. C. 9. spricht, sondern auch eines großen Theils der neut. Schriften, aus welchen der Verf. Stellen anführt, gegen die Echtheit des Briefes, so kann das Argument für diejenigen kein Gewicht haben, welche jene im günstigsten Falle doch immer nur conjecturale Voraussetzung nicht anerkennen. Da wir außer dem Briefe und wenigen Fragmenten nichts Schriftliches weiter von Polykarp haben, so fehlt alle sichere Grundlage wenigstens für das von dem Mangel an Eigenthümlichkeit und Zusammenhang der Gedanken und Darstellung hergenommene Argument der Unechtheit. — Wenn man aber besonders den Widerspruch zwischen den lat. Schlußworten C. 13. de ipso Ignatio et qui cum eo sunt etc., wonach sich Polyk. nach dem Schicksal des Ignatius und seiner Gefährten, als lebe derselbe noch, erkundigt, und der Voraussetzung seines Todes in C. 9, (ὁ μακάριος), geltend macht, so würde daraus doch zunächst nur die Interpolation jener Worte geschlossen werden können. Aber drücken denn jene Worte, deren Griech. Original Photius (Biblioth. Cod. 126.) gelesen haben muß, auch wirklich das noch am Leben seyn des Ignatius aus? Nothwendig liegt dieß nicht in den Worten. Nach Hilgenfeld aber soll das Orate pro regibus etc. Cap. 12. ein sicheres Merkmahl davon seyn, daß der Brief nicht zur Zeit Trajans, sondern erst unter den Antoninen, d. h. eben seit der Zeit, da es zwey Augusti im Röm. Reiche gab, geschrieben sey. Aber wie denn? Wird nicht in der ganzen Stelle über die Fürbitte für die verschiedenen Classen obrigkeitlicher Personen der Plural als abstracter, generischer Plural gebraucht? Unstreitig liegt der Stelle das apostolische Wort 1 Tim. 2, 1. 2., wo es auch heißt ὑπὲρ βασιλέων, zum Grunde. So ist, meine ich, auch dieß Argument nichts weniger als sicher. Das Hauptargument für die totale Unechtheit wird aber in eben der Stelle Cap. 7. gefunden, in welcher das Zeugniß Polykarps

für den ersten Joh. Brief liegt, berührt also unmittelbar unsere Joh. Frage. Nach Zeller erregt es Verdacht, daß Polykarp, sonst voller Reminiscenzen aus den Paul. Briefen, nur in der einen Stelle [1]) auf seines Lehrers Johannes Brief in so höchst unsicherer Weise Rücksicht genommen haben soll. Zur Verstärkung dieses Arguments könnte man die allerdings auffallende Erscheinung geltend machen, daß Eusebius KG. 4, 14. eben nur auf den Gebrauch des ersten Petrinischen Briefes in Polykarps Briefe aufmerksam macht. Was indessen diesen letzteren Punct betrifft, so kommt in Betracht, daß dergleichen Notizen bey Eusebius zum Theil etwas sehr Zufälliges und Gelegentliches haben. Vielleicht daß ihm in diesem Falle gerade mehr daran lag, den frühen Gebrauch des ersten Petr. Briefes hervorzuheben, als das mittelbare Zeugniß für den ersten Joh. Brief, welcher sich schon durch das Joh. Evangelium als Homologumenon rechtfertigte. Möglich auch, daß ihm die eine *μαρτυρία* aus dem Joh. Briefe nicht bedeutend, aber anderseits einleuchtend genug erschien, um besonders bemerkt zu werden. Aber wie dem auch sey, die Unsicherheit der Beziehung der Stelle auf 1 Joh. 4, 3. kann ich in keiner Weise zugeben. Die Anspielung auf Paul. Briefstellen ist oft noch schwächer und doch gewiß genug. Daß der Satz, wie ein schon allgemein geltendes Losewort der Kirche in ihrem Kampfe mit den Gnostikern aussehe, wie Zeller sagt, kann man zugeben. Die Frage aber ist, wie und durch wen ist der Satz ein solches kirchliches Losungswort geworden? In der That, wer die betreffende Joh. Briefstelle unbefangen erwägt, kann nicht anders, als in dieser die originelle Gedanken- und Ausdrucksconception des antidoketischen Spruches anerkennen.

Schwegler und Hilgenfeld aber greifen das Zeugniß des Polycarp für unseren Joh. Brief von einer andern

---

1) Mit Recht erklärt Zeller die von Hefele und Jakobson angenommene Beziehung der Stelle ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ Cap. 8. auf 1 Joh. 4, 9., wo nicht ἐν αὐτῷ, sondern δι' αὐτοῦ gelesen wird, für unbegründet.

Seite an, indem sie darin einen groben Anachronismus finden, welcher die Unechtheit des ganzen Polykarpischen Briefes völlig außer Zweifel setze. Die Charakterisirung der gnostisch doketischen Irrlehre, sagen sie, sowohl was die Bestimmtheit des häretischen Irrthums als auch den Umfang seiner Verbreitung in der Kirche (*πλάνη τῶν πολλῶν* Cap. 2. *ματαιότης τῶν πολλῶν καὶ ψευδοδιδασκαλίαι* Cap. 7.) betreffe, könne überhaupt als historisch wahr nur von der Zeit nach der Mitte des zweyten Jahrhunderts gelten. Und nun gar der handgreifliche Anachronismus der Stelle in dem harten Strafworte *πρωτότοκος τ. Σατανᾶ* gegen den, welcher die *λόγια τ. Κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας μεθοδεύῃ* und Auferstehung und Gericht leugne, womit offenbar die Marcionitische Ketzerey gemeint sey! — Nach Irenäus adv. haer. 3, 3. 4. vergl. Eusebius KG. 4, 14. habe ja Polyk. erst 40 Jahre später gegen den Marcion in Rom das harte Wort gebraucht. Hiernach habe wahrscheinlich erst nach dem Tode Polykarps ein Pseudopolykarp in dem erdichteten Briefe die betreffende Stelle concipirt. — Allein, daß die doketische gnostische Irrlehre, welche das *ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι* Christi und das *μαρτύριον τ. σταυροῦ* leugnet, erst nach der Mitte des zweyten Jahrhunderts hervorgetreten sey und Eingang gefunden habe, ist, wie schon früher bemerkt, so wenig erweislich, daß sogar, um die Menge und Manichfaltigkeit gnostischer Häresien nach der Mitte des 2. Jahrhunderts historisch erklären zu können, frühere Anfänge und Geneigtheiten dazu angenommen werden müßten, wenn uns dieselben nicht bezeugt würden. Wenn also Polykarp um die Zeit des Todes des Ignatius von Vielen spricht, welche die doketische Gnosis hegten, so ist dieß zumahl bey der Relativität von *τῶν πολλῶν* nichts weniger, als ein Anachronismus. Die katholisch-polemische Strafformel *ὁ πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ* aber betreffend, so begreift man nicht, warum Polykarp sie eben nur zuerst gegen Marcion in Rom mündlich gebraucht haben soll. In dem Johann. Begriff des Antichrists und der Paul. Formel Sohn des Teu=

fels gegen Elymas den Magier AG. 13, 10. ist dieselbe hinreichend präformirt, und es wäre zu verwundern, wenn sie eben erst gegen Marcion in Rom von Polykarp gebraucht worden wäre, da schlimme diabolische Irrthümer und Irrlehrer die Kirche schon im Paul. Zeitalter zu beunruhigen anfingen, welche den Zorn apostolischer Männer reizten. Aber, sagt Hilgenfeld, die Charakteristik der Marcionitischen Irrlehre, insbesondere der von Marcion selbst ausgegangenen Verstümmelung des Lukasevangeliums sey ja in jener Stelle ganz augenscheinlich. Ich meines Orts kann das nicht finden. Mit dem μεθοδεύειν der Herrenworte ist offenbar ein hermeneutisches Verdrehen der Aussprüche des Herrn, jene willkührliche allegorische Deuterey, gemeint, welche sich alle Gnostiker von Anfang an erlaubten. Diese hatte mit der Marcionitischen Purification von Evangelienschriften unmittelbar gar nichts zu thun; ja Marcion legte die heiligen Schriften lieber wörtlich aus und schied deßhalb, was er darin hermeneutisch nicht verdauen konnte, als Judaistisches aus. Bey dem Leugnen aber der Auferstehung und des Gerichts so ganz im Allgemeinen, denkt wohl Niemand gerade an Marcion, sondern eher an die allgemeine gnostische Verneinung der Auferstehung des Leibes und des Gerichts, von welcher Abweichung vom apostolischen Lehrbekenntniß sich schon Spuren 1 Kor. 15, 12. vergl. 2 Tim. 2, 17. zeigen.

Bis also evidentere und unbestreitbare Gründe gegen die Echtheit des Polykarpischen Briefes vorgebracht sind, haben wir kein Recht, das darin liegende Zeugniß für das Daseyn und den Gebrauch des ersten Joh. Briefes aufzugeben. Um so weniger, da wir bey Eusebius KG. 3, 39. ausdrücklich bezeugt finden, daß ein dem Polykarp gleichzeitiger Kleinasiat. Bischof, aus dem Johann. Lehrerkreise nemlich Papias von Hierapolis in s. Schrift λογίων κυριακῶν ἐξήγησις Zeugnisse wie aus dem ersten Petr. Briefe so auch aus dem ersten Johanneischen gebraucht habe[1]).

1) Κέχρηται δ᾽ ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.

Das Zeugniß des Papias würde für unseren Brief bedeutender seyn, wenn uns die betreffenden Stellen der Schrift des Papias von Eusebius erhalten worden wären, um des letzteren Urtheil zu controlliren. Nach Zeller hat Eusebius freylich nur in einer Äußerung des Papias eine Anspielung auf eine Stelle im Joh. Briefe zu finden geglaubt. Eusebius aber spricht von mehreren μαρτυρίαις aus dem ersten Briefe des Joh. Aber gleichviel, ob von mehreren oder einer μαρτυρία, wer kann wissen, sagt Zeller, ob und in welcher Art Papias wirklich aus dem Briefe citirte? Sey es doch denkbar, daß Eusebius durch ein zufälliges Zusammentreffen der Papianischen und Johanneischen Worte, oder auch durch den mittelbaren Zusammenhang einer gemeinsamen Abhängigkeit von cursirenden kirchlichen Überlieferungen, Losungswörtern und dergl. oder auch von einer dritten schriftlichen Quelle getäuscht worden; ja endlich sey auch der Fall denkbar, daß der Verf. des Joh. Briefes aus der Schrift des Papias geschöpft habe, nicht umgekehrt. — Lauter denkbare Fälle, auf die Eusebius natürlich gar nicht gekommen ist, auch nicht kommen konnte. Gegenüber der unberechtigten Voraussetzung einer unbedingten Unfehlbarkeit des Eusebius im kritischen Urtheil mögen dergleichen abstracte Denkbarkeiten und Bedenklichkeiten ihr Recht haben. Aber wer behauptet denn eine solche Unfehlbarkeit? Die Frage kann hier nur die seyn, was historisch das Wahrscheinlichere ist, ob Eusebius ohne alle Kenntniß der Litteratur, auch ohne allen populären kritischen Verstand, begehrlich und gedankenlos eben nur zutappte, oder ob er nach dem damahligen Maaß litterarischer Bildung, bey reicher Lectüre und großer Erfahrung im Stande war, ursprüngliche Gedanken und Ausdrücke von späteren Nachbildungen und Beziehungen darauf, zufälliges Zusammentreffen von bestimmtem Zeugnißgebrauch, mittelbaren Zusammenhang und gemeinsame Abhängigkeit von einer ursprünglicheren Quelle zu unterscheiden? Daß Eusebius, ein doch litterarisch gebildeter Mann, der die Alexandriner, Klemens, Origenes und Dionysius kannte, des

letzteren Kritik über die Apokalypse und die Joh. Schriften des N. T. überhaupt verstand und auszeichnete, echtes apostolisches Schriftwerk von unechtem einigermaßen zu unterscheiden wußte, und auf diese Unterscheidung Gewicht legte, der endlich auch die den Presbyter Johannes betreffende Stelle in der Schrift des Papias im Widerspruch gegen Irenäus richtig auslegte, — daß dieser über die *μαρτυρίαι* des Papias aus dem Joh. Briefe richtig zu urtheilen wohl befähigt war, dieß ist mir wenigstens nicht nur denkbar, sondern im höchsten Grade wahrscheinlich. Eusebius setzte die apostol. Authentie unseres Briefes als zu seiner Zeit längst in der Kirche allgemein anerkannt voraus, und es kommt ihm in seiner Kirchengeschichte nur darauf an, die historische Grundlage dieser Homologie in den ältesten Zeugnissen, wenn er deren fand, nachzuweisen. Hätte er die Aufgabe gehabt, den noch völlig zweifelhaften Brief um jeden Preis als ein Homologumenon der Kirche aufzureden, — so wäre eher zu denken, daß er sich allerley Begehrlichkeiten, Zuversichtlichkeiten und Übereilungen erlaubt hätte. —

2. Außer den beyden Zeugnissen des Polykarp und Papias haben wir aus dem Anfange des 2ten Jahrhunderts kein irgend sicheres für das Daseyn und den Gebrauch unseres Briefes. Mit Recht verwirft Zeller jeden Beweis aus den Ignatianischen Briefen in der kürzeren Gr. Recension, da keine von allen den Beziehungen auf unseren Brief, welche insbesondere Hefele[1]) darin gefunden zu haben glaubt, irgend auch nur einen charakteristischen Gedanken des Joh. Briefes ausdrückt.

---

1) Hefele in s. Ausgabe d. apost. VV. stellt zusammen mit 1 Joh. 1, 1. 2, 22. 4, 2. d. Cap. 2. im Br. an die Smyrnäer, *ἀληθῶς ἔπαθεν* u. s. w., mit 1 Joh. 4, 2. Cap. 5, — *μὴ ὁμολογεῖν αὐτὸν σαρκοφόρον* mit 1 Joh. 3, 24. im Br. an die Ephes. Cap. 15. *ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν* und mit 1 Joh. 3, 9. 4 — 20. Cap. 14 *οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ.* — Merkwürdig ist — was ich hier gelegentlich bemerke, — daß in keinem der Ignat. Briefe an Gemeinden aus der apok. Siebenzahl sich auch nur irgend eine Beziehung auf die Apokalypse findet.

Eben so wenig vermögen wir in den Schriften Justins des Märtyrers ein irgend sicheres Zeugniß von dem Gebrauch und Ansehen unseres Briefes nachzuweisen. Daß Justin in seinen für die Heiden bestimmten apologetischen Schriften von unsrem Briefe, wie überhaupt von dem apostolischen Briefen, so gut wie keinen Gebrauch machte, kaum hier und da an einen Gedanken in denselben erinnerte, ist begreiflich. Im Dialog mit dem Juden Trypho, so wie in den Fragmenten seiner Schrift de resurrectione, könnte man eher den Gebrauch der apostol. Briefsammlungen, der Paulinischen, wie der katholischen, erwarten. Allein nur in dem Dialog glaubt Otto Beziehungen, Anspielungen auf unseren Brief, aber eben nur zwey, gefunden zu haben, nemlich Cap. 45. auf 1 Joh. 3, 8. und Cap. 123. auf 1 Joh. 3, 1 ff. Aber in der ersten Stelle ist nur der Gedanke, daß Christus gekommen sey, die Macht des Teufels und seines Reiches zu zerstören, im Allgemeinen gleich, der Gedankenzusammenhang und Ausdruck dagegen gänzlich verschieden, indem Joh. sagt *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τ. θ., ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τ. διαβόλου*, Justin aber, Christus sey von einer Davidinn geboren und Fleisch geworden, *ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὁ ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσι.* In der zweyten Stelle aber, wo es heißt: *Καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες*, ist der Gedanke allerdings ein specifisch Johanneischer, der Ausdruck aber zum Theil ein anderer (*ἀληθινά* ist in dieser Verbindung nicht Johanneisch und Joh. schreibt im Briefe regelmäßig *τὰς ἐντολ. τηρεῖν* oder *ποιεῖν*) und der Gedankenzusammenhang verschieden. Eben so verhält es sich mit den von Otto in dem Briefe, — gewiß nicht von Justin, aber doch wahrscheinlich zur Zeit Justins von einem anderen geistreicheren Manne geschriebenen [1]) Briefe [2]) an den Diognet aufgespürten Johann.

1) S. W. A. Hollenberg, der Brief an Diognet 1853. S. 46 ff.
2) Just. M. Opera Tom. 2. ed. 2da p. 201.

Briefstellen, Cap. 11., vergl. 1 Joh. 1, 1. wobey gleich zu bemerken ist, daß dieß und das folgende Capitel jetzt selbst von Otto für unecht gehalten wird, Cap. 10. vergl. 1 Joh. 4, 9—19. Alle diese Beziehungen sind in der That so unsicher, daß unmöglich ist, darin ein bestimmtes Zeugniß für unseren Brief zu finden. Vergeblich sucht man auch in den apologet. Schriften des Tatian und Athenagoras nach irgendwie wahrscheinlichen Bezugnahmen auf den Joh. Brief.

3. Allein selbst wenn nirgends in diesen patristischen Schriften auch nur eine Spur der Beziehung auf den Joh. Brief zu finden wäre, dürfte man daraus schließen, daß allen diesen Männern derselbe gar nicht bekannt gewesen, oder nicht als apostolische Schrift gegolten habe, oder am Ende gar, daß der Joh. Brief zu ihrer Zeit noch gar nicht vorhanden gewesen sey? Gewiß wäre dieß ein sehr übereilter, begehrlicher Schluß. Je mehr man die innere Entwicklungsgeschichte der Christlichen kirchlichen Litteratur aufmerksam betrachtet und aus den allgemeinen Gesetzen der Litteraturgeschichte zu verstehen sucht, desto mehr, meine ich, zeigt sich darin ein wahrer organischer Proceß. Dieser ist, wenn ich nicht irre, in den drey ersten Jahrhunderten folgender. Die Entstehungsepoche für die Christliche kirchliche Litteratur überhaupt ist die litterarische Production der Apostel und ihrer nächsten Gehülfen, theils in der Form der sogen. Evangelien, theils der apostol. Briefe. Abgesehen noch von der amtlichen und auch persönlichen Auctorität der Apostel und Evangelisten, lag in dem Erstlings- oder Stiftungscharakter dieser litter. Producte, daß sie fortwirkten, in Gedanken, Denkformen und Ausdrücken die ganze folgende kirchliche Litteraturbildung bedingend und bestimmend. — Diese Einwirkung geschah Anfangs mehr unbewußt, unvermerkt. Apostolische Gedanken, Begriffe, Ausdrücke, mündlich tradirte, wie schriftlich verfaßte, prägten sich dem Sinne und Geiste der nächsten Generation so tief ein, blieben so lebendig und frisch, daß sie sich in das ganze Gewebe der Anschauungen, Vorstellungen und Gedankenformen als die zusammenhaltenden

und an den Ursprung erinnernden Grundfäden einflochten [1]). Man gebrauchte sie frey, jeder nach seiner Art und dem Grade seines Verständnisses und Talents, mehr anspielend, als anführend, mehr voraussetzend, als setzend, ohne bestimmt daran zu denken, aus welcher Schrift, von welchem apostolischen Manne sie herrührten, und so auch ohne irgend Gewicht zu legen auf den Namen der Verfasser oder auf genauen Text. Ist dieß im Allgemeinen die Art der Beziehung der sogen. apostolischen Väter und auch noch der darauf folgenden apologetischen Schriftsteller auf neutestam. Schriften, so hat die historische Kritik in jedem gegebenen Falle nach den Grundsätzen der Philologie zu untersuchen, ob und wiefern apostolische, neutest. Schriftgedanken, Schriftsätze und Ausdrücke als Keime, als Prototypen, Voraussetzungen späterer Gedanken- und Ausdrucksbildungen durchscheinen. Das wirklich Durchscheinende darf dann weder zu bestimmten Citaten potenzirt, noch auch auf bloßen Schein depotenzirt werden.

Betrachten wir nun unter diesem Gesichtspuncte die bisher erörterten Beziehungen auf unseren Brief genauer, so müssen wir allerdings zugeben, daß keine, auch die scheinbarste nicht, ein absolut sicheres unmittelbares Zeugniß gewährt, aber anderseits auch entschieden darauf bestehen, daß alles zusammengenommen, in den angeführten patristischen Schriften der Gebrauch unseres Joh. Briefes als einer determinirenden vorbildlichen apostolischen Schrift mehr und weniger deutlich durchscheint, meist nur in den Gedanken, aber auch vielfach im Ausdruck, je nachdem dieser zur wesentlichen Gedankenform gehört.

Anders aber wird das Verhältniß der kirchlichen Schrift-

---

1) Finden wir nicht Ähnliches im Reformationszeitalter? Luther und Melanchthon, vornehmlich jener, wirken durch Gedanken, Ausdrücke, Redeformen lange fort; mehrere Generationen von Theologen sind ohne es immer zu wissen durch sie in Gedanken und Worten bestimmt. Eben so wirken Lessing, Göthe in unserer jetzigen schönen Litteratur noch fort und scheinen überall durch, wenn auch zuweilen karrikirt.

steller zur neutestam. Litteratur, etwa seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts, durch die seitdem immer lebhafter betriebene kirchliche Polemik gegen die Häretiker, insbesondere die Gnostiker. Mit dieser beginnt eigentlich erst die kirchlich-theologische Litteratur im engeren Sinne. Je mehr es im Streit mit den mehr und weniger litterarisch gebildeten Gnostikern darauf ankam, die urchristliche Offenbarungswahrheit in authentischer Tradition festzustellen und geltend zu machen, desto nothwendiger wurde, gegenüber der häretischen Tradition und Neigung zur Erdichtung und Verfälschung apostolischer Traditionen und Schriften, — zwischen echtem apostolischem Schriftthum und apokryphischer Pseudepigraphie immer bestimmter zu unterscheiden und zu scheiden. Wie bekannt, ging eben hieraus besonders in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts die Bildung und Fixirung des neutestam. Schriftkanons hervor. In der Idee des neutest. Kanons befaßt bekamen die Apostelschriften eine bestimmtere Bedeutung, nemlich die Auctorität einer in letzter Instanz entscheidenden spezifisch dazu bevorzugten Offenbarungsurkunde, deren Sicherheit für die Kirche auf anerkannter Authentie erweislicher Abfassung durch namhafte apostolische Männer beruhte. Je mehr nun die kirchlichen Lehrer im Streit mit den in immer größerer Mannigfaltigkeit hervorbrechenden Häresien und bey der weiteren Ausbildung der Lehre zur exegetischen Erörterung und Beweisführung genöthigt wurden, desto mehr mußten sie auch auf genaue, namhafte Citate aus den kanonischen Schriften Gewicht legen. — So finden wir nun auch, daß erst nach der Mitte des zweyten Jahrhunderts auch aus unsrem Briefe mit Nennung seines Verfassers Stellen genau citirt werden, — so daß kein Zweifel darüber entstehen kann, daß dem citirenden Schriftsteller unser Brief als eine anerkannte apostolische Schrift vorgelegen und gegolten habe.

Ist diese Darstellung von dem historischen Proceß des Gebrauchs und Einflusses der neutestamentlichen Litteratur auf die patristische richtig, so folgt, daß die Art und Weise,

wie die Väter der polemischen Litteraturperiode von unsrem Briefe Gebrauch machen, längeren Gebrauch und allgemeine Anerkennung in der Kirche voraussetzt.

Allerdings hat die alte Kirche in der Bildung und Abschließung des neut. Kanons über das eine und andere Buch, deren Verfasser und Abfassungszeit geirrt. Sie urtheilte und entschied ohne eigentliche kritische Untersuchung und Kunst, empirisch, nach äußeren traditionellen Momenten, mit einem gewissen kritischen Tact von dem Unterschiede des Apostolischen und Apokryphischen im Allgemeinen. Aber ist die gebildete kritische Kunst der neueren Kirche schlechthin unfehlbar? Hat sie nicht auch ihre Gefahren und Verführungen zum Irrthum, ihre Selbstverführungen, Unberechtigungen, Cupiditäten? Die Zeugnisse der alten Kirche haben keine absolute Auctorität, aber ohne sie hat die Kritik keinen festen Boden und wird eine Luftwandlerin. Der unmittelbare historische Lebenszusammenhang, in welchem die alte Kirche über Unechtes und Echtes im neut. Kanon entschied, ist und bleibt eine von der kritischen Kunst nicht ungestraft verachtete, bedeutende Potenz. — Daß eine erst um die Mitte des 2ten Jhdts entstandene pseudepigraphische Schrift, wie unser Brief seyn soll, schon in der zweyten Hälfte dieses Jahrhunderts ohne allen Widerspruch von Seiten der katholischen Väter als echte Apostelschrift in den neutest. Kanon aufgenommen seyn sollte, ist in dem historischen Lebenszusammenhange der alten Kirche fast eine Undenkbarkeit.

Wie wird nun von den Vätern seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts unser Brief gebraucht und bezeugt?

4. Vor allen ist hier Irenäus zu nennen, der Kleinasiatische Mann, aus der Diadochie des Kleinasiat. Johannes. Wie schon Eusebius bemerkt[1]), so führt er in seiner polemisch dogmatischen Hauptschrift öfter Stellen aus unsrem Briefe an, insbesondere Buch 3, Cap. 16. gegen die Doke=

1) KG. 5, 8., wo er den neutest. Schriftgebrauch des Irenäus darstellt, sagt er: *Μνημονεύει δὲ καὶ περὶ τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς, μαρτύρια ἐξ αὐτῆς πλεῖστα εἰσφέρων.*

ten, mit ausdrücklicher Nennung des Verfassers, Joannes, domini discipulus in epistola sua etc., 1 Joh. 2, 18 wörtlich, sodann 1 Joh. 4, 1. 2. 3. nach der Leseart ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν und 1 Joh. 5, 1. (vgl. d. Griech. Original in Theodorets Dial. 2. Inconfusus). Dabey ist nicht zu übersehen, daß Irenäus die Verfassereinheit des Briefes und des Evangeliums als unzweifelhaft voraussetzt. Auch weiß er recht gut zu unterscheiden zwischen der ursprünglichen Beziehung der antidoketischen Aussprüche des Johannes im Briefe und im Prolog des Evangeliums und der darin liegenden heiligen Geistes-Prophetie, nach welcher die betreffenden Stellen auch auf die spätere, ausgebildete gnostische Denkweise Anwendung leiden. Irenäus gebraucht die neutestam. Schriften vielfach noch in der früheren Art, aber so oft er genauer polemisirt, citirt er auch genau mit Nennung der Verfasser, und läßt sich auf Auslegung ein. Freylich ist Irenäus kein unfehlbarer Mann und eben kein Kritiker nach heutigem Maaß. Ja nach meiner Meinung hat er sich über die Apokalypse des Johannes geirrt, sofern er dieselbe dem Apostel und Evangelisten zuschreibt. Aber darin irrt er doch nicht, daß die Joh. Apokalypse als die vorzugsweise neutestamentliche Apokalypse längst in der Kirche galt. Und wenn er fälschlich den Evangelisten Johannes zum Verfasser der Apok. machte, so ist dieß um so verzeihlicher und begreiflicher, da der Verfasser der Apokalypse sich selber Johannes nennt und die Frage über diesen Johannes noch nicht zur Sprache gekommen war. Übereilt ist jedenfalls der Schluß, daß er sich auch über die andern Joh. Schriften geirrt haben werde. Am wenigsten darf die neuere Kritik, welche die Echtheit aller Joh. Schriften, außer der Apok., verneint, eine solche Theilung zwischen einem mehr und weniger gewissen Zeugenthum des Irenäus in Betreff der Joh. Schriften verwerfen, da sie ja dieselbe auch macht, nur eine andere, indem sie das Zeugniß desselben für die Echtheit der Apokalypse gelten läßt, das aber für die Echtheit der anderen Joh. Schriften des N. T. schlechthin nicht.

Nächst Irenäus kommt hier das Zeugniß des gleichzeitigen Alexandrinischen Klemens in Betracht, welcher sowohl in s. Stromat., als in s. Paedagogus und in der Homilie *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* 1), ohne alles Bedenken aus unsrem Briefe Stellen bald mit bald ohne Namen seines Verfassers anführt. Außerdem aber haben wir von ihm eine scholienartige Auslegung des ersten Briefes, freylich nur noch in Lat. Übersetzung und im Auszuge, worin er selbst oder ein Referent seiner Auslegungen von dem dem Joh. Evangelium entsprechenden initium spirituale des Briefes spricht 2).

In der Alexandrinischen Kirche und Schule giebt sodann Origenes, des Klemens gelehrterer Schüler, ein um so entschiedeneres Zeugniß für unseren Brief, da er bemerkt, daß derselbe allgemein als Brief des Evangelisten und Lieblingsjüngers Jesu anerkannt werde, während die beyden anderen Briefe nicht von Allen für echt gehalten würden 3). Origenes ist bekanntlich schon darauf aus, unter den neutestam. Büchern nach den Graden der kirchlichen Tradition und Anerkennung Classen zu machen; und unstreitig ist er

---

1) Strom. lib. 2. c. 15. §. 66. ed. Sylb. 167. aus 1 Joh. 5, 16 ff. *Ἰωάννης [ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ.* lib. 3, 4. 32. aus 1 Joh. 1, 6 ff. *φησὶν ὁ Ἰωάν. ἐν τῇ ἐπιστ.* 3, 5. 42. aus 1 Joh. 3, 3. ohne Nennung des Namens. 3, 6. 44. aus 1 Joh. 2, 4. und §. 45. aus 2, 18 ff. als Wort *τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου.* 4, 16. 10 aus 1 Joh. 3, 18. 19. 4, 16. 18. 5, 3. eine Combination, aber unter Anführung des Namens. Paedag. 3, 11. 82. aus 1 Joh. 4, 7. und 5, 3. und c. 12. §. 98. aus 1 Joh. 2, 1—6. *τίς ὁ σωζόμ. πλούσιος* §. 37. aus 1 Joh, 3, 14. und §. 38. in der Combination mit Paul. Stellen über die Liebe aus 1 Joh. 4, 18.

2) Daß die Adumbrationes ein Lat. Auszug aus des Klemens Hypotyposen sind, sagt Cassiodor selbst, der sie ins Lateinische übersetzen ließ, „exclusis quibusdam offendiculis" Instit. divin. litt. 8. Photius Bibl. Cod. 109. bemerkt von dem Griech. Original: *μυρία φλυαρεῖ κ. βλασφημεῖ, εἴτε αὐτὸς εἴτε τις ἕτερος τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ὑποκριθείς.* Wenn es in den Adumbr. zu 1 Joh. 1, 1. heißt: Quod ergo dicit (Joan.) „ab initio" hoc modo presbyter exponebat etc., so scheint, daß irgend ein Schüler, vielleicht aus dem mündlichen exeget. Unterricht des Klemens die Auslegungen aufgezeichnet hat.

3) S. Commentar. in Ev. Joan. tom. 5. §. 3., vgl. Euseb. H. E. 6, 25.

der erste, welcher die litterarische Kritik der Alexandriner auf die neutestam. Bücher anwendet. Darin folgte ihm sein Schüler, der Alex. Bischof Dionysius, welcher den ersten Versuch macht, nach den Grundsätzen der damahligen Alexandr. philologischen Kritik, so weit er dieselbe verstand, unter den Johanneischen Schriften die anerkannt echten, nemlich das Evangelium und den katholischen Brief, — von der, wie ihm schien, nicht vom Evangelisten Johannes verfaßten Apokalypse zu unterscheiden. Ob er auch den Unterschied zwischen dem ersten Brief und den beyden anderen in irgend einer Weise dadurch ausdrücken wollte, daß er jenen schlechthin die *καθολικὴ ἐπιστολὴ Ἰωάννου* nennt, diese aber *φερόμεναι Ἰωάννου*, mag dahin gestellt bleiben [1]). Bey diesem Streben der litterarisch gebildeten Alexandriner nach kritischer Sicherheit des neutest. Schriftkanons wäre es in der That unbegreiflich, wie namentlich Origenes und Dionysius den ersten Johanneischen Brief ohne alles Bedenken als echt anerkannt haben sollten, wenn derselbe erst um die Mitte des zweyten Jahrhunderts verfaßt worden wäre. Eine solche späte Pseudographie hätte insbesondere dem in den verschiedenen Kirchen seiner Zeit und deren Traditionen bewanderten Origenes schwerlich unbekannt bleiben können, um so weniger dann, wenn der Brief etwa ein Product der litterarischen Polypragmosyne in Alexandrien gewesen wäre.

Wie früh der Brief allgemeine Anerkennung aller Orten in der Kirche gefunden hat, sieht man insbesondere daraus, daß die wahrscheinlich im Übergang vom 2ten zum 3ten Jahrhundert verfaßte älteste Syrische Nationalübersetzung, die Peschito, welche ursprünglich von den katholischen Briefen 2 Petri 2 und 3 Joh. Brief Judä und die Apokalypse in ihren Kanon nicht aufgenommen hat, doch außer dem Briefe des Jakobus und 1 Petri unseren Joh. Brief ent=

---

1) S. Euseb. H. E. 7, 25. Aber Euseb. nennt 3, 25. auch den ersten Brief *τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν.*

hält. Eben so finden wir den Brief schon in der ältesten Lat. Übersetzung, welche am Ende des 2ten Jahrhunderts schon allgemein gangbar war, — ein Zeugniß für die frühe Anerkennung des Briefes, welches um so bedeutender erscheint, wenn jene Übersetzung nicht in Rom oder Italien überhaupt, sondern in den kirchlichen Provinzen von Spanien, Gallien und Afrika entstanden seyn sollte. Tertullian und Cyprian citiren aus dem Briefe als einer apostolischen Auctorität häufig und namentlich [1]. Das wichtigste Zeugniß aber in der Abendländischen Kirche gewährt uns das Lat. Fragment de canone scripturarum ss. bey Muratori aus der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts [2], worin der anonyme Verfasser zuerst [3]) im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Evangelium, als einem Werke des Johannes, eines unmittelbaren Jüngers Christi, den Anfang unseres Briefes wörtlich citirt, zum Beweise dafür, daß Joh. sich „in epistolis suis" als Augen- und Ohrenzeuge der Geschichte des Herrn darstelle, sodann aber bemerkt [4]: Epistola

---

1) Tertull. c. Marc. 5, 16. adv. Prax. 15, 28., adv. Gnostic. 12. u. a. Unter den häufigen Citaten aus jedem Capitel des Briefes ist das erste c. Marc. 5, 16. besonders bemerkenswerth, da hier 1 Joh. 4, 1. 2. nach der Leseart solventes unter dem Namen des Apostels Johannes angeführt wird. — Eben so citirt Cyprian z. B. de bono patient. ed. Oberthür Tom. 1. 450. mit der Formel Joannes apostolus; de oper. et de eleemosynis p. 437. Joannes in epistola sua, vergl. de orat. domin. p. 374. —

2) S. Credner, Zur Gesch. d. Kanons S. 71 ff. und Wieseler, der Kanon des N. T. von Muratori, in den theol. Studien und Kritik. v. 1847. Heft 4. S. 815 ff.

3) Quid ergo mirum, so lautet die erste Stelle, si Joannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat, dicens in semet ipso: Quae vidimus etc. Offenbar gebraucht der Verf. diese Briefstelle, zum Beweise dafür, daß Joh. das Evangelium aus unmittelbarem Augen- und Ohrenzeugnisse geschrieben habe. Mir scheint der Verf. des Fragments mit in epistolis, wofern der Plural echt ist, die Johanneischen Briefschriften überhaupt zu meinen, unter denen der erste Brief voranstand und zwar, wie mir scheint, unter des Johannes Namen.

4) Die Stelle lautet: Epistola sane Judae et superscripti Joannis duae in catholica habentur. Unter in catholica ist nach analogen Stellen des Fragm., nicht die kathol. Briefsammlung sondern ecclesia cathol. gemeint. Unzweifelhaft scheint auch mir die richtige Le-

sane Judae „et superscripti Johannis duae in catholica habentur.“ Mögen nun diese letzteren Worte von dem ersten und zweyten Joh. Briefe, oder aber von dem zweyten und dritten, welche der Verf. dann zu den Antilegomenen gerechnet zu haben scheint, — zu verstehen seyn, genug der erste Brief galt nach diesem Fragment über den Kanon des N. T. in der Römischen oder überhaupt Lat. Kirche zur Zeit des Römischen Bischofs Pius, das heißt um die Mitte des 2ten Jahrhunderts (142–157.), als eine von dem Verf. des Evangeliums verfaßte, sich selbst als apostolisch bezeugende 1, 1 ff. Epistel.

Im Angesicht so vieler und entschieden günstiger Zeugnisse und gestützt auf den allgemeinen kanonischen Gebrauch des Briefes in der Kirche seiner Zeit, hatte Eusebius unstreitig Recht mit voller Zuversicht in der KG. 3, 24. zu sagen: *Τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται,* und sonach 3, 25. den Brief in die Classe der Homologumena zu setzen, während er den 2. und 3. Brief zu den Antilegomenen rechnet und über die Joh. Authentie der Apokalypse schwankt. —

Nach Eusebius stimmen alle kirchlichen Verzeichnisse der neutestam. Bücher in der kanonischen Auctorität des ersten Joh. Briefes überein; die meisten zählen drey Joh. Briefe, die Amphilochischen Jamben [1]) über den neutest. Kanon bemerken aber ausdrücklich, daß einige den 2.

---

seart, superscripti, nicht superscriptae, zu seyn. S. gegen diese Crednersche Leseweise außer Wieseler a. a. O., auch Guericke in d. Gesammtgesch. d. N. T. S. 591 f. Anmerk. — Beachtet man, daß der Fragmentist, nachdem er von den Paul. Briefen gesprochen von Zeile 63 an Fertur etc., bis an das Ende lauter Antilegomena oder auch Apokryphen aufführt, so kann meines Bedünkens kein Zweifel seyn, daß er mit den beyden Joh. Briefen in catholica — — den 2 und 3. meint, welche ihm aber als eben so zweifelhaft erscheinen, wie der Br. des Judas.

1) S. Iambi ad Seleucum, welche auch dem Gregor von Nazianz beygelegt werden, s. Greg. Naz. Opp. II. p. 194. ed. Colon.

und 3. Brief nicht zu dem Kanon rechnen. Dasselbe bezeugen die dem Chrysostomus zwar mit Unrecht zugeschriebenen, aber doch zu seiner Zeit in Antiochien gehaltenen Homilien über das Ev. des Matthäus[1], und eben so Hieronymus[2], welcher hinzufügt, daß der 2 und 3 Brief dem Presbyter Johannes beygelegt würden.

Bey dieser allgemeinen Übereinstimmung der Kirchen und Lehrer nach und vor Eusebius in der Anerkennung des ersten Briefes als eines echten Johanneischen, befremdet es nicht, daß, wie Epiphanius doch eben nur vermuthet, die Aloger, welche das Evangelium und die Apokalypse verwarfen, höchst wahrscheinlich auch die Joh. Briefe für unapostolisch hielten[3], und daß Marcion und seine Secte eben so sämmtliche Joh. Schriften aus ihrem Paulinischen Schriftkanon ausschlossen; man weiß, daß diesen Verwerfungen eben so wenig eine wahre litterarische Kritik, als genauere Kunde der Tradition zum Grunde lag. Das aber hat allerdings etwas Auffallendes und auf den ersten Anblick Räthselhaftes, daß im 6ten Jahrhundert der Mönch Kosmas, der sogen. Indienfahrer, in seiner Christlichen Topographie bemerkt, daß die ältere Kirche sämmtliche kathol. Briefe bezweifelt und deßhalb auch unausgelegt gelassen hätte und daß zu seiner Zeit, wie es scheint, einige (eben die Syr. Kirche) nur drey kathol. Briefe, (Jak. 1 Joh. 1 Petr.) andere freylich alle sieben annähmen, einige aber behaupteten, alle drey Joh. Briefe seyen, *ὡς δῆλον ἑνὸς προσώπου εἶναι*, nicht von dem

---

1) S. Chrysost. opp. ed. Montf. Tom. VI. p. 430. vgl. p. 416 sq. *Τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή, τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσι· τὴν μέντοι πρώτην ἐπιστ. ἅπαντες εἶναι Ἰωάννου συμφώνως ἀπεφήναντο.*

2) De viris illust. c. 9. Scripsit autem (Joan.) et unam epistolam, cujus exordium est 1, 1 sqq. Quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. — Reliquae autem duae — Joannis Presbyteri asseruntur.

3) S. Haer. LI. c. 34. *Τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολὰς — (ἀποβάλλουσι), συνᾴδουσι γὰρ καὶ αὗται τῷ εὐαγγελίῳ κ. τῇ ἀποκαλύψει.*

Apostel, sondern dem Presbyter Joh. geschrieben; ja sämmtliche kathol. Briefe seyen von Presbytern. Die Frage ist, wer und wo waren diese letzteren? [1]). Bey der zum Theil sehr unklaren, ja selbst falschen Relation des Kosmas über die *ἀνέκαθεν ἐκκλησία* und deren Urtheile über die kathol. Briefe könnte man glauben, daß auch der Nachricht, daß zu seiner Zeit alle 3 Joh. Briefe eben nur für Schriften des Presbyters gehalten, irgend ein Mißverständniß oder Halbverständniß zum Grunde liegt. Allein Leontius von Byzanz [2]) nennt einen erlauchten Lehrer der Syrischen

---

1) Topograph. Christ. (einer Art von Biblischer, Christlicher Physik oder Kosmologie) lib. VII. p. 292. ed. Montfaucon., sagt Kosmas, nachdem er aus der Schrift gegen die Vorstellung von der absoluten Weltvernichtung argumentirt und die Stelle 2 Petri 3, 12. von der dereinstigen Weltverklärung ausgelegt hat, *Σιωπῶμεν δὲ* (wir wollen übergehen) *ὅτι τὰς καθολικὰς ἀνέκαθεν ἡ ἐκκλησία ἀμφιβαλλομένας ἔχει.* (Ein vollkommener Christ, sagt er nachher, dürfe sich auf zweifelhafte heil. Schriften nicht stützen, da die unzweifelhaften hinreichende Belehrung gäben). *Καὶ πάντες δὲ οἱ ὑπομνηματίσαντες τὰς θείας γραφάς, οὔτε εἰς αὐτῶν λόγον ἐποιήσατο τῶν καθολικῶν, ἀλλὰ καὶ οἱ κανονίσαντες τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους τῆς θείας γραφης πάντες ὡς ἀμφιβόλους αὐτὰς ἔθηκαν. λέγω δὴ Εἰρηναῖος, — ὁ Λουγδούνων ἐπίσκοπος, ἀνὴρ ἐπίσημος καὶ λαμπροῦ βίου, μετ᾽ οὐ πολὺ τῶν ἀποστόλων γενόμενος. καὶ Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου καὶ Ἀθανάσιος· ὁ Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος, καὶ Ἀμφιλόχος ἐπίσκ. γενόμ. τ. Ἰκονίου, φίλος καὶ κοινωνικὸς τοῦ μακαρ. Βασιλείου, καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς πρὸς Σέλευκον αὐτῷ γραφεῖσιν ἰάμβοις ἀμφιβαλλομένας αὐτὰς ἐξεῖπεν. Ὁμοίως καὶ Σευηριανὸς ὁ Γαβάλων εἰς τὸν κατὰ Ἰουδαίων λόγον αὐτὰς ἀπεκήρυξεν. Οὐ γὰρ τῶν ἀποστόλων φασὶν αὐτὰς οἱ πλείους, ἀλλ᾽ ἑτέρων τινῶν πρεσβυτέρων ἀφελεστέρων. Ὅθεν ὁ Παμφίλου εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν αὐτοῦ ἱστορίαν λέγει, ὅτι ἐν Ἐφέσῳ δύο μνήματά εἰσιν, ἓν Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ ἓν ἑτέρου Ἰωάννου πρεσβυτέρου, τοῦ γράψαντος τὰς δύο ἐπιστολὰς τῶν καθολικῶν. τὴν δευτέραν κ. τὴν τρίτην, ἔνθα ἐπιγέγραπται· ὁ πρεσβύτερος* etc. *Εἰ μὴ γὰρ τὴν πρώτην Πέτρου καὶ τὴν πρώτην Ἰωάννου οὐ λέγει αὐτὸς καὶ Εἰρηναίος, εἶναι τῶν ἀποστόλων. Ἕτεροι δὲ οὔτε αὐτὰς λέγουσιν εἶναι τῶν ἀποστόλων, ἀλλὰ τῶν πρεσβυτέρων. Πρώτη γὰρ καὶ δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου γέγραπται· ὡς δῆλον ἑνὸς προσώπου εἶναι τὰς τρεῖς. Ἕτεροι δὲ καὶ τὴν Ἰακώβου σὺν ταῖς δυσὶ ταύταις δέχονται. ἕτεροι δὲ πάσας δέχονται. Παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι, οὐχ εὑρίσκονται· λέγω δὴ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου. αἱ ἄλλαι γὰρ οὔτε κεῖνται παρ᾽ αὐτοῖς.*

2) Leont. Byz. c. Nestor. et Eutychian. III, 14. klagt den Theodor an, daß er epistolam Jacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat.

Kirche, welcher im Widerspruch mit der allgemeinen (und auch der besonderen Syr.) Kirche nicht nur den Brief des Jakobus, sondern sämmtliche katholische Briefe verworfen habe, nemlich den Theodor von Mopsvestia. Dem für die Zeit ungewöhnlichen strengen historischen und kritischen Geiste dieses Mannes könnte man zutrauen, daß er den hergebrachten neutest. Kanon seiner Kirche einer strengen Kritik unterwarf, und über den Verf. der Joh. Briefe so dachte, wie Kosmas angiebt. Aber wir haben keine Spur, daß andere Antiochener ihm darin gefolgt wären, und bey dem Mangel an sicheren, unpartheyischen und klaren Zeugnissen ist wohl die Frage gestattet, ob Theodor die katholischen Briefe eben nur eine Stufe niedriger stellte als z. B. die Paul. Briefe in Hinsicht der dogmatischen Beweiskraft, ob die Gegner ihn auch richtig verstanden, ob sie nicht vielleicht eine skeptische Frage, die er in Betreff der Joh. Briefe aufwarf, für eine assertorische Behauptung genommen haben. — Auf keinen Fall ist gestattet anzunehmen, daß er über den Ursprung jener Briefe mehr und gewissere Traditionen gehabt, als z. B. Eusebius, und im Wesentlichen über den Kanon desselben hinausgegangen sey. Das Joh. Evangelium hielt Theodor für echt und commentirte es. Sollte er die Verfasseridentität des Ev. und ersten Briefes so gänzlich verkannt haben? Ich zweifle sehr. Wenn Kosmas außerdem bemerkt, daß die kathol. Briefe deßhalb von den älteren Vätern nicht commentirt seyen, weil sie an der Echtheit derselben gezweifelt, so ist, was die Joh. Briefe insbesondere betrifft, wahr, daß, wenn man die Hypotyposen des Klemens, deren Entstehung und ursprüngliche Gestalt ohnehin zweifelhaft ist, ausnimmt, vor Didymus von Alex. im 4ten Jahrhundert kein Commentar über diese Briefe und die kathol. überhaupt genannt wird [1]). Daß alle die früheren Alexandriner die Joh. Briefe nicht ausgelegt, weil sie deren

---

1) S. m. **Quaestiones et vindiciae Didymianae P. 1—4. Goting. 1829—1832. 4.**

Echtheit bezweifelt hätten, ist erweislich falsch. Umgekehrt legt Didymus auch den 2ten Petr. Brief aus, obgleich er ihn für unecht und unkanonisch hielt [1]). In den Catenen von Ökumenius und Theophylakt, so wie in den Scholien finden wir Fragmente genug früherer Auslegungen: auch von dem Syr. Bischof Severianus im Anf. des 5ten Jahrhunderts. Und wenn Suidas bemerkt, daß Diodor von Tarsus [2]) in der Reihe der kath. Briefe auch die Joh. commentirt habe und eben so Chrysostomus [3]), so haben wir, da wir keinen hinreichenden Grund haben, an dieser Nachricht zu zweifeln, selbst aus der Schule der Antiochener Commentarien, welche die Anerkennung der Briefe im Kanon voraussetzen.

Fassen wir kurz das Resultat aus dem Bisherigen zusammen: so gehört der erste Joh. Brief unstreitig zu den von der zeugenkräftigen kirchlichen Tradition verhältnißmäßig am meisten begünstigten neutest. Schriften. Es ist dieß um so bedeutender, da während über den 2 und 3 Brief und die Apokalypse die Zweifel in der Kirche sich erhalten und immer stärker werden, über den ersten Brief das Urtheil immer entschiedener wird, daß derselbe von demselben Apostel Johannes verfaßt sey, welcher als der Verf. des vierten Evangeliums galt.

§. 9.

Fortsetzung und Schluß.

3. Darstellung und Erörterung der Bestreitung der Echtheit des Briefes.

1. Schon im sechszehnten Jahrhundert sagte Joseph Justus Scaliger in seiner bekannten kategorischen Art:

1) A. a. O. P. 3. p. 22. Non — ignorandum, praesentem Epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen in canone est.

2) Suidas unter Διόδωρος.

3) Nach Suidas unter Ἰωάννης nahm Chrysost. alle 3 Briefe als echt an.

Tres epistolae Joannis non sunt apostoli Joannis, aber wie ohne nähere Erklärung und Beweis, so auch ohne alle weitere Nachfolge, in einer Zeit, in welcher auch in der protestantischen Kirche Niemand an der kirchlich traditionellen Authentie unseres Briefes irgend zu zweifeln sich erlaubte. Es ist eben ein gesprächsweise hingeworfenes Wort des großen Mannes. Vielleicht aber schloß er ähnlich, wie die, von denen Kosmas berichtet, daß da der zweyte und dritte Brief nach der authentischen Briefadresse den Presbyter — wie man meinte den Presbyter Johannes zum Verfasser haben, auch der erste diesem zugeschrieben werden müsse. —

Fast zwey Jahrhunderte hindurch schwieg dann jeder Zweifel; Niemand, selbst nicht die strengeren historischen Exegeten unter den Protestanten, äußerte ein Bedenken, das Evangelium und den ersten Brief demselben Apostel Johannes beyzulegen, bis in der neueren Zeit in der weiteren Verhandlung der kritischen Frage über das Evangelium auch die Zweifel an der Echtheit unseres Briefes erwachten. Der erste, welcher diese Zweifel bestimmter faßte, war Sam. Gottl. Lange[2]). Da er aber das Evangelium und selbst die Apokalypse für echt Johanneisch erklärte, so war seine Anzweiflung fast ein Einfall, ein beliebiger Kunststückversuch. Der völlige Mangel an allem Individuellen, Persönlichen und Localen verrathe, sagt er, einen Verfasser, welcher weder mit den persönlichen Verhältnissen des Apostels Johannes noch mit dem Zustande der Gemeinden, in denen dieser gewirkt, bekannt genug gewesen sey; gerade die große Übereinstimmung des Briefes mit dem Evangelium in Gedanken und Ausdrücken errege den Verdacht, daß ein ängstlicher Nachahmer des Evangelisten den Brief verfaßt habe; und da der Brief in der Darstellung vielfach die Spuren der Alters-

---

1) Scaligeriana avec des notes de Mr. Le Fevre et Mr. de Colomies. Colon. 1695. p. 138. Scaliger fügt hinzu: Secunda Petri et Judae sunt recentiores. Ecclesia Orient. non agnoscit, nec sunt divinae; indoctae sunt, nihil majestatis habent.

2) Die Schriften d. Joh. übersetzt und erklärt Bd. 3. 1797. S. 4 ff.

schwäche an sich trage, so müsse man annehmen, entweder der Evangelist habe den Brief im hohen Alter, also nach der Zerstörung Jerusalems, oder aber, da nach 2, 18., wo von der ἐσχάτῃ ὥρα die Rede sey, ohne irgend eine Beziehung auf die bereits eingetretene eschatologische Epoche der Zerstörung Jerusalems, der Brief vor dieser Epoche geschrieben seyn müsse, irgend ein Späterer habe den Brief, vielleicht ein Jahrhundert nach Johannes, im Joh. Styl angefertigt.

Je leichter sich nachweisen ließ, daß diese Zweifel auf einer sehr mangelhaften Auslegung des Briefes beruhten, welche theils den Unterschied zwischen dem Typus der Paul. und dem Typus der katholischen Briefe, theils aber die allerdings vorhandenen Merkmahle individueller Situationen, die bey aller Verwandtschaft mit dem Evangelium hervortretende Eigenthümlichkeit, ferner den geisteskräftigen Gedankenfortschritt im Briefe und endlich den wahren Sinn von 2, 18. und das Verhältniß dieser Stelle zur eschatologischen Prophetie des Herrn in den Evangelien verkannte, — so wurde Langes Verdächtigung des Briefes sehr bald zurückgewiesen [1]) — und fand keinen Eingang; ja er selbst erklärte nach damahliger Bescheidenheit, lieber dem einstimmigen Zeugnisse des Alterthumes für den Brief, als seinen, allerdings sehr schwachen Zweifeln vertrauen zu wollen. Entschiedener, aber in der That noch ungründlicher, bezweifelte Cludius in seinen nichts weniger als ur- und einsichtigen Uransichten des Christenthums [2]) die Echtheit des Briefes wie des Evangeliums. Nach einer damahls unter den Kritikern beliebten Hypothesenmode hielt er dafür, Brief und Evangelium seyen ursprünglich von einem Judenchristen verfaßt, später aber, weniger der Brief als das Evangelium, von einem Gnostiker interpolirt worden. Indem er aber in der

---

1) S. Fritzsche in Henke's Museum Bd. 3. St. 1. Hänlein Einl. in d. N. T. Bd. 3. 2te Aufl. S. 244 f. und Bertholdts Einl. Bd. 6. §. 704.
2) S. 52 ff.

wie ihm schien unnützen, verrätherischen Gedankenwiederholung 2, 12—15. ein unzweydeutiges Merkzeichen der Interpolation des Briefes nachweisen zu können glaubte, verrieth er mit der Schwäche seiner Exegese zugleich die Schwäche seiner, in der Zeit auch wenig beachteten Hypothese. — Noch weniger verdient irgend noch Beachtung, aber doch wegen ihrer Seltsamkeit einige Erwähnung, Ballenstädts Hierophantenhypothese [1]), wonach Evangelium und Brief, dieser aber besonders, von einem unbekannten Theologen oder Hierophanten in der geweiheten Sprache der esoterischen, mysteriösen Religion der Hierophanten, wie etwa Philo einer war, geschrieben seyn soll. Mehr in den Grenzen der historischen Kritik hielt sich G. K. Horst [2]), welcher das Evangelium für ein Alexandr. Product aus der Mitte des 2ten Jhdts erklärte, über den Brief aber nur urtheilte, daß derselbe nicht von dem Evangelisten verfaßt sey.

Auf diese und ähnliche, meist von der damahligen Kritik des Joh. Evangeliums ausgegangene gelegentliche Plänkeleyen gegen den Brief folgte aber sehr bald ein immer dichteres, geordnetes und schärferes Angriffsheer gegen sämmtliche Joh. Schriften des N. T. In der ersten Linie desselben stehen Bretschneiders Probabilien [3]). Mit dieser Schrift tritt die Johanneische Streitfrage in ihre gegenwärtige Phase. Bretschneiders Angriff ist allerdings vornehmlich auf das Evangelium gerichtet, aber damit traf er zugleich unseren Brief. Seine Argumentation gegen diesen insbesondere ist in der Hauptsache folgende: „Dem Briefe

---

1) S. Philo und Johannes, 1802., worin eine Paraphrase und Erklär. d. Briefes aus der Sprache der Hierophanten. Vergl. — Fortgesetzte Anwendung des Philo z. Interpretation d. Joh. Schriften mit besonderer Hinsicht auf die Frage, ob Joh. der Verf. der ihm zugeschrieb. Schriften seyn könne, (welche Frage zum Glück verneint wird). 1812.

2) Läßt sich die Echtheit des Ev. aus hinlänglichen Gründen beweisen und welches ist der wahrscheinliche Ursprung desselben? in Henkes Museum für Religionswissenschaft 1, 1. (v. J. 1803.)

3) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine, eruditorum judicio modeste subjecit Car. Theoph. Bretschneider 1820. 8.

fehlte es, trotz dem vermeintlichen Zeugnisse Polykarps, wie dem Evangelium an hinreichend sicheren unzweydeutigen äußeren Zeugnissen: sodann aber habe die Logoslehre des Briefes und eben so sein Antidoketismus nichts weniger als den Charakter der apostolischjohanneischen noch höchst einfachen Denk- und Lehrweise, sondern verrathe einen Verfasser aus dem zweyten Jahrhundert; endlich, da alle 3 Briefe unverkennbar von einem und demselben Verfasser herrühren, dieser sich aber im zweyten und dritten, wo doch zur Fiction einer apostolischen Person und Auctorität kein Grund gewesen zu seyn scheine, Presbyter nenne, so sey wahrscheinlich auch der erste Brief nicht von dem Apostel, sondern eben dem späteren Presbyter Johannes verfaßt." —

Es gereicht dem besonnenen Manne zum Lobe, daß er nicht bloß auf dem Titel des Buches, sondern auch in seiner ganzen Darstellungsweise jene Bescheidenheit bekannte und ausübte, welche die Schwierigkeit solcher Probleme kennt. Was er bezweckte, durch entschiedene und scharfe Zweifel zu einer desto gründlichern Kritik und beziehungsweise Apologie der Johanneischen Schriften anzuregen, hat er erreicht.

Die Johanneische Frage ist aber allerdings seitdem gründlicher, aus den letzten Principien der neutest. Kritik, erörtert worden. Die Angriffskritik ist zwar im Wesentlichen über die Argumentation Bretschneiders nicht hinausgekommen, aber sie ist schärfer, feiner, taktischer geworden, und hat das Verdienst, die Frage durch freylich sehr positive Hypothesen aus der bloßen Gymnastik der Zweifelkunst zum vollen, freylich bitteren Ernst der Entscheidung geführt zu haben. In der Entschlossenheit und Energie des Angriffs und der Verneinung hat man freylich auch den Bescheidenheitsschmuck der Kritik, der zugleich die Wahrheit derselben ist, abgeworfen; hat den Zweifel, der eben nur zur Wahrheit führen soll, für die Wahrheit selbst gehalten: bey aller dialektischen Kunst doch die Dialektik der kritischen Debatte und die Gerechtigkeit in der Dialektik nicht zu üben verstanden, und nach Art der älteren Häresiologie fast mit priesterlichem oder ritter-

lichem [1]) Hochmuth jede Vertheidigung von vorn herein zur vorurtheilsvollen Unkritik verdammt. Allein eben dieß hat dazu beygetragen, daß die Vertheidigungskritik sich mehr zusammengenommen, sich ihrer wissenschaftlichen Ebenbürtigkeit und Gleichberechtigung recht bewußt, und so ebenfalls energischer, feiner, taktischer geworden ist. Daneben laufen freylich auch wieder die wilden Wasser orthodoxer Zornigkeit, Eigensinnigkeit, gedankenloser Consequenzsteifigkeit, welche entweder Alles oder gar nichts will, und jeden kritischen Zweifel verpönen möchte. Aber es ist einmahl leider so, daß wilde Revolution und wilde Restauration gegen einander stürmen.

Wir übergehen die nach Bretschneider fast als Anachronismus erscheinende, phantastische Hypothese von Dr. Paulus [2]), welche sich durch exegetische Verschrobenheit und willkührliche historische Combinationen selbst gerichtet hat, so daß sie schon völlig vergessen ist; eben so den Versuch von Weisse [3]), unter Anerkennung der Echtheit des Briefes die Authentie des Evangeliums in seiner Ganzheit zu bestreiten; und wenden uns gleich zur Darstellung der epochemachenden Kritik der sogen. Tübinger Schule, welche in mehreren Schriften die Echtheit unseres Briefes im systematischen Zusammenhange ihrer Construction der ältesten Kirchen- und Litteraturgeschichte bestritten hat und schlechthin verneint.

Bey aller individuellen Verschiedenheit in der Begründung und Entwicklung der kritischen Johanneischen Frage

---

1) Knappen der Apologetik werden die Vertheidiger von einem hoffärthigen Junker und Ritter der Kritik verächtlich genannt. Aber das junkerhafte Ritterthum ist nirgends mehr an der Zeit, am wenigsten in der Wissenschaft; es ist ein Anachronismus, ein anachronistischer Schnitzer.

2) Die drei Lehrbriefe des Johannes. — Mit exeget. kirchenhistor. Nachweisungen über die sittlich verderbl. magischparthische Gnosis, gegen welche diese Briefe warnen 1829. Darnach hat der Presbyt. Johannes alle 3 Briefe und das Evangel. in Ephesus für die Parthischen und Syr. Christen geschrieben, gegen die in diesen Gegenden aufkommende dualistische Gnosis.

3) Die evangel. Gesch. kritisch und philologisch bearbeitet 1838 Bd. 1. S. 97.

gilt in dieser Schule doch als allgemein anerkanntes, sicheres Resultat, daß von den Johanneischen Schriften nur die Apokalypse erweislich echtes Werk des Apostels sey, eben deßhalb aber die anderen alle unechte, nachapostolische Producte aus dem zweyten Jahrhundert [1]).

---

1) Nachdem zuerst Köstlin in s. Lehrbegr. d. Ev. und der Briefe Joh. 1843. nach der damahligen Ansicht von Dr. Baur, daß das Ev. und der erste Brief von einem und demselben Verf. seyen, die Unechtheit beyder aus ihrem lehrbegrifflichen Inhalt bewiesen, hat Zeller in d. tübing. theol. Jahrbüchern 1845. Heft 1. 78. die Verschiedenheit zwischen der dogmatischen Denkweise des Evangeliums und des Briefes z. B. über die Parusie und den Begriff des Paraklet zur Sprache gebracht, darauf aber Heft 4. S. 579 ff. zu zeigen gesucht, daß es den histor. Zeugnissen für den Brief, wie für das Evangelium an aller Unmittelbarkeit und Sicherheit fehle, und daß nach genauerer Vergleichung mit dem Evangelium unzweifelhaft sey, daß der Brief einer früheren dogmat. Entwicklungsform angehöre, er möge von dem Verf. des Evangel. oder einem anderen wirklich früher geschrieben oder auch dem Evangelium nachgebildet seyn von einem Manne, der sich die eigenthümliche Denkweise des Pseudojohanneischen Evangelisten nicht durchaus anzueignen verstanden habe. Hierauf hat denn Baur, nachdem er den späteren Ursprung des Evangeliums zu erweisen gesucht und sich schon in s. kritischen Untersuchungen über d. kanon. Evv. S. 350 für das Abhängigkeitsverhältniß des Briefes von dem Evangelium ausgesprochen hatte, — in einer besonderen Abhandl. über d. Johanneischen Briefe in d. theol. Jahrbüch. 1848. S. 292 ff. ausführlicher zu zeigen sich bemühet, daß der Brief nach dem Evangel. geschrieben, ein schwaches Nachbild desselben sey, das Product eines Schriftstellers, welcher sich des Evangelisten Art zu denken und zu schreiben anzueignen gesucht, aber nicht vermocht habe. Und so sey der Brief ein scheinbar dem Evangelium verwandtes, aber an Geist und Composition demselben weit nachstehendes Gewächs. In unlebendiger Weise gegen die Irrlehrer der Zeit polemisirend, verrathe sich der Verf. durch Einmischung Montanistischer Gedanken sogar in den Grundideen des Briefes, wie 3, 3. 2, 20 f. 26 f. 3, 4. 14 f. 5, 16. u. a. als ein dem Montanismus sehr nahe stehender Mann. Ja nach einigen Andeutungen, besonders im 2 und 3 Briefe, welche doch mit dem ersten von einem und demselben Verf. seyen, könne man vermuthen, daß alle drey Briefe in der Zeit der Montanistischen Bewegungen etwa zur Zeit der Römischen Bischöfe Soter, Anicetus, Eleutheros von einem Kleinasiat. Kirchenlehrer an den montanistisch gesinnten Theil der Röm. Gemeinde geschrieben seyen. — Hilgenfeld, obwohl sonst mit den Resultaten der Tübinger Kritik der Joh. Schriften ganz einverstanden, auch darin, daß Ev. und Briefe von verschiedenen Verff. seyen, weicht doch darin ab, daß er in sr. Darstell. d. Lehrbegr. des Ev. und der Briefe des Joh. 1849 den Brief früher als das Ev. geschrieben seyn läßt. — Schwegler aber kann in s. nachapostol. Zeitalter Bd. 2., wo er dem Evangel. d. Joh. seinen Ort in der Gesch. d. Kleinasiat. Kirche und des Joh. Zeitalters, insbesondere in der christologischen

Unmittelbar will diese Kritik dadurch den litterarischen kirchlichen und theologischen Werth der Pseudojohanneischen Schriften nicht herabsetzen. Im Gegentheil schlägt sie namentlich den freylich eben nur speculativen und poetischen Werth des Evangeliums sehr hoch an. Aber indem sie denselben ihren wahren Ort in der späteren Geschichte der kirchlichen Litteratur anweist, hebt sie consequent ihre kanonische Dignität auf, insofern zu dieser der Ursprung in der kanonischen apostolischen Zeit nothwendig gehört. Das ist freylich eben nur die natürliche Consequenz jenes Princips der kirchengeschichtlichen Anschauungsweise in dieser Schule, wonach die Geschichte der Kirche und ihrer Litteratur nicht mit einer vollkommenen Principienoffenbarung, mit einer wahren kanonischen Anfangsepoche in ursprünglicher Vollkommenheit beginnt, sondern eben nur als ein unendlicher Proceß von einem unvollkommenen Anfange aus zu vollkommneren Bildungen in der dialektischen Bewegung der Idee durch Setzung und Aufhebung von Gegensätzen verläuft, dessen urbildlicher Kanon und dessen Vollendungspunct in der speculativen Idee liegt.

Zwar legt diese kritische Schule das Hauptgewicht für ihre absolute Verwerfung des Briefes auf die aus dem von ihr construirten historischen Proceß der ältesten kirchlichen Litteratur erkennbaren inneren Entstehungsmomente und Bezüglichkeiten des Briefes, allein diese destruirende Construction erscheint ihr doch selbst um so evidenter, je mehr sie nachzuweisen vermag, daß es an allen sicheren Zeugnissen für den apostolischjohanneischen Ursprung des Briefes fehlt. In dieser Beziehung hebt sie hervor, daß wir aus der unmittelbaren mitwissenden Lebensgenossenschaft des Apostels Johannes in Wahrheit gar kein Zeugniß haben. Ob Polykarp, ob Papias zu den unmittelbaren Lebensgenossen des

---

Entwicklungsreihe seit dem Hervortreten des Montanismus anweist und ihm eine antipetrinische und antirömische Tendenz zuschreibt, obwohl er von d. Joh. Briefen gänzlich schweigt, diesen doch keinen anderen Werth geben und keinen anderen Ursprung anconstruiren wollen, als Baur.

Apostels gehören, sey höchst zweifelhaft, ja sehr unwahrscheinlich; die doch immer nur mittelbaren Zeugnisse dieser beyden sogen. Johanneischen Männer seyen sehr zweydeutig und ungewiß und selbst, wenn sie wirklich den apostol. Ursprung des Briefes bezeugten, wer stehe denn dafür, daß sie sich nicht täuschten? Erst seit der Mitte des 2ten Jahrhunderts kommen allmählich uud sparsam bestimmtere Zeugnisse für den Brief, wie für das Evangelium zum Vorschein, in einer Zeit also, in der die Möglichkeit der Täuschung wenigstens in der zweyten Potenz vorhanden war, in einer Zeit, welche an sich schon keine sichere Bezeugungskraft in Hinsicht apostolischer Schriften mehr hatte, und eben so wenig durch gebildete philologische Kritik im Stande war, zwischen traditioneller Vermuthung und wirklichem Zeugniß, zwischen echten apostolischjohanneischen und unechten pseudojohanneischen Schriften zu unterscheiden. Liege nun schon hierin eine deutliche Spur von dem späteren Ursprung so des Briefes wie des Evangeliums, so werde die Vermuthung, daß beyde erst seit der Mitte des 2ten Jahrhunderts verfaßt seyen, dadurch zur historischen Evidenz erhoben, daß so Inhalt wie Form derselben, genauer untersucht, wahrhaft historisch nur aus der Denk- und Lehrweise, der Darstellungsform und den Zuständen und Gegensätzen in der Kirche jener Zeit verständlich werden, während dieselben über das Maaß und den Charakter des apostolischen Zeitalters weit hinausgriffen, und in dieses zurückversetzt als Verfrühungen, grobe Anachronismen, ja als historische Unmöglichkeiten erscheinen müßten. — Werde, heißt es, zugegeben, daß die Apokalypse in Inhalt und Sprache von den anderen Joh. Schriften des N. T. zu sehr abweiche, um von einem und demselben Verfasser geschrieben zu seyn, so folge hieraus, daß die letzteren von dem Apostel Johannes, dem nach äußeren und inneren Zeugnissen gewissen Verfasser der Apokalypse, durchaus nicht verfaßt seyn können. Wolle man aber unter der völlig unbegründeten Voraussetzung, daß das Evangelium ein echtes Werk des Apostels Joh. sey, aus der

litterarischen Charaktergleichheit schließen, daß derselbe den Brief früher oder später als dieses verfaßt habe, so ergebe eine genauere Vergleichung beyder Schriften, daß der Verf. des Briefes ein ganz anderer sey, ein viel geringerer Schriftsteller, welcher das Evangelium, wie er dessen originelle, geistvolle Weise gar nicht begriffen, so auch in dem Briefe ein ziemlich schlechtes Nachbild ohne Farbe und Frische fabricirt habe.

Bey dieser Kühnheit der Kritik ist es nicht zu verwundern, daß Unbesonnene ohne auf die in der Tübinger Schule noch eingehaltene, aber sehr fein gezogene Schranke des historischen Sinnes zu achten, am Ende sämmtliche Joh. Schriften, die Apok. nicht ausgenommen, entkanonisirten und die ganze Tradition über den Apostel Joh. und seine Schriften als völlig grundlos verwarfen [1]). Daß die sogen. conservative, apologetische Kritik sich gegen die Entleerung des neutest. Kanons von echten Apostelschriften wehrte, war ganz in der Ordnung; das theologische und kirchliche Interesse am Kanon des N. T. in der tiefsten Wurzel angegriffen und angeregt konnte nicht unterlassen sich gegen die im Verneinen und Behaupten gleich zuversichtliche Kritik aufzumachen. Ein Extrem ruft das andere hervor, der Präscriptionsformel der kritischen Kunst und Wissenschaft hat sich die Präscriptionsformel des Glaubens an die kirchliche Tradition entgegengestellt. Dieß Für und Wider führt nicht zum Ziele. Aber es giebt auch auf der apologetischen oder conservativen Seite ein historisches und kritisches Gewissen, welches so gut ein Recht mitzusprechen hat, wie das verneinende, und welches sich nicht fürchtet und auch waffenkundig genug ist, um in die kritische Debatte oder Dialektik des Problems einzugehen, wie sehr es auch von dem Gegenpart angeherrscht wird. Dieß ist bereits von Anderen [2]) geschehen, nicht ohne den Er-

---

1) Wir nennen hier den extremsten dieser Art, Lützelberger, die kirchl. Tradit. über den Apostel Joh. und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen 1840.

2) Vgl. Grimm, über das Ev. und den ersten Brief des Joh.,

folg, daß auf der entgegengesetzten Seite doch mancher Zweifel schwächer, ja still geworden und die eine und andere Vermuthung zurückgenommen, wenigstens modificirt ist.

Ohne weiteren Anspruch, als den, die allerdings schwierige Frage ihrer Entscheidung nach Kräften näher zu bringen, wollen wir jetzt die kritischen Gründe wider und für die apostolischjohanneische Echtheit unseres Briefes genauer erörtern.

2. Was die äußeren historischen Zeugnisse betrifft, so haben wir unter Beziehung auf die pragmatische Darstellung derselben §. 8., hier nur noch das kritische Gewicht dieses Arguments in der Johanneischen Frage genauer zu bestimmen.

Gerade bey dem ersten Briefe und dem Evangelium des Johannes sind wir in dem eigenen Falle, daß ihr Verfasser weder sich in dem authentischen Context genannt, noch auch die Zeit der Entstehung der Schriften genauer angedeutet hat.

In einem solchen Falle sind wir mit unserer Frage nach dem Verfasser und dem Zeitdatum einer anonymen Schrift zunächst an die äußeren Zeugnisse darüber gewiesen. Diese haben dann ein besonderes kritisches Gewicht, wenn sie bis nahe an die Zeit und den zeitgenossischen Lebenskreis des Verfassers und seiner Schrift herabreichen und continuirlich einstimmig sind. Ist dieß nun der Fall mit den Zeugnissen der ältesten Kirche für die apostolischjohanneische Authentie des Briefes und des Evangeliums? Allerdings, wie §. 8. gezeigt ist. Die ältesten Zeugen, welche wenigstens nahe an der Grenze der Zeitgenossenschaft des Kleinasiat. Apostels Johannes stehen, wo nicht dazu gehören, Polykarp und Papias, citiren, wie oben bemerkt ist, aus unserem Briefe, freylich ohne den Namen seines Verfassers zu nennen, aber aus der Art, wie sie daraus citiren, muß man schließen,

als Werke eines und desselben Verf. in d. theol. Studien und Kritik. 1847. Heft 1. 171 ff. Derselbe, über den ersten Brief d. Joh. und sein Verhältniß zum vierten Evangel. Ebendaselbst 1849 Heft 2. S. 269 ff. Brückner in de Wettes exeget. Handb. über die Joh. Schriften 4te Ausgabe Einl. und Düsterdieck, d. Joh. Briefe. 1852. Bd. 1. Einl.

daß er für sie eine gewisse apostolische Auctorität hatte. Aus ihnen gleichzeitigen Schriften citiren die apostol. Väter, wenn sie es thun, doch nicht in dieser Art. Setzen wir, daß ihre Zeugnisse Grund und Wahrheit haben, so erklärt sich, daß seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts so das Evangelium wie der erste Brief einstimmig und constant dem Kleinasiat. Apostel Johannes zugeschrieben wurde. Im entgegengesetzten Falle und nun gar, wenn beyde Schriften in jener Zeit erst entstanden seyn sollen, entsteht in Wahrheit ein schwer zu lösendes historisches Räthsel. Haben etwa die Väter in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts eben nur vermöge einer litterarischen Conjectur auf dem Grunde einer genaueren Vergleichung der beyden problematischen anonymen Johanneischen Schriften mit einer unzweifelhaft echten wegen der Ähnlichkeit des Inhalts und Styles jene für Werke des Apostels Johannes gehalten? Nach der Ansicht der neueren Kritik gab es nur Eine echte Joh. Schrift, die Apokalypse. Wie nun? Konnte einem irgend aufmerksamen Vergleicher die große Verschiedenheit zwischen der Apok. und den andern Joh. Schriften entgehen? Als im Laufe des dritten Jahrhunderts Dionysius zuerst die Joh. Frage aufwarf und dabey den ersten Versuch einer litterarischen Kritik machte, war das Ergebniß welches bekanntlich ziemlich lange und allgemein anerkannt wurde, nicht gerade das entgegengesetzte Urtheil, daß die Apokalypse von einem andern verfaßt sey, als das Evangel. und die Briefe? Und wenn nun der Alexandr. Dionysius sich für die apostolisch-johanneische Echtheit der letzteren und die Unechtheit der ersteren entscheiden zu müssen glaubte, setzt das nicht voraus, daß er die Tradition über den apostolischjoh. Ursprung des Ev. und des Briefes für älter und sicherer hielt, als die für die Apokalypse?[1]) Wie sollte er sonst dazu gekommen seyn, die Apok., deren Verf. sich nennt, für nicht Johanneisch zu halten, das Evangelium und den Brief, deren Verf.

1) S. §. 8. N. 4.

sich gar nicht genannt, für Johanneisch? Eben aber dieß, daß des Briefes, wie des Evangeliums Verf. sich nicht nennt, scheint mir kein zu verachtendes Merkmahl ihres apostolischen Ursprungs zu seyn. Was insbesondere den Brief betrifft, so will der Verf. unstreitig als ein unmittelbarer Augen- und Ohrenzeuge Jesu Christi gelten; er sagt es I, 1. Aber wie wunderlich dann, daß er sich im authentischen Text nicht nennt? Was kann er dabey gehabt haben? War er ein Apokryphenschreiber des zweyten Jahrhunderts, so ist nach der Sitte solcher Schriftsteller eher zu erwarten, daß er seinen Namen in dem Briefe wie in dem Evangelium im authentischen Context nannte. Nach der neueren Kritik sind der Brief des Polykarp und die Ignatianischen Briefe unecht. Aber der Pseudopolykarp, wie der Pseudoignatius, haben im authentischen Text lang und breit die Namen der Väter genannt, unter deren Auctorität sie ihren Briefen Geltung verschaffen wollten. Gegen die Sorglichkeit und Beeiferung der Apokryphenschreiber, ihren Producten die geltenden Apostel- oder apostolischen Väternamen an die Stirn zu schreiben, sticht die auch in anderen neutestam. Schriften bemerkbare Unbekümmertheit ihrer Verfasser um ihren Namen sehr ab. Sollte darin nicht ein Merkmahl der in diesen Stücken noch so sehr einfachen, schlichten apostol. Litteratur liegen? Paulus freylich mußte sich nennen, auf authentische förmliche Weise. Das lag in seinen eigenthümlichen apostolischen Berufsverhältnissen und in dem Charakter und dem Zwecke seiner Briefe. Aber der Paul. Brieftypus hatte in dieser Beziehung keine absolute Nothwendigkeit. Unter andern Verhältnissen, wenn die Leser den Verf. kannten oder der Brief ihnen auf die Weise übergeben werden konnte, daß sie sicher wußten, von wem er sey, wich man, bis die litterar. und kirchlichen Verhältnisse eine authentische Adresse und Ueberschrift forderten, auch davon ab. So der Verf. des Briefes an die Hebräer und der Verf. unseres Briefes. — Sollte die alte Kirche, sollten die kathol. Väter in einer Zeit, wo sie sich schon gegen die Zudringlichkeit pseudonymer und ano-

nymer Apokryphen zu wehren hatten, den Unterschied zwischen der schlichten Ehrlichkeit und edlen Einfalt der früheren apostolischen Schriftsteller und der Eitelkeit, Tendenzsüchtigkeit und Affectation angesehener Namen der späteren Schriftmacher gar nicht beobachtet und erkannt haben? Allein auch bey der günstigsten Beurtheilung der ältesten Zeugen in dem vorliegenden Falle muß man doch im Allgemeinen die Möglichkeit einräumen, daß sie geirrt haben, und sodann, daß dieselben nur dann volle Sicherheit für uns haben, wenn des Briefes Inhalt und Form, so wie die in ihm erkennbaren Zeitbeziehungen und Personandeutungen der Tradition entsprechen. Hierüber würde sich leicht und sicher entscheiden lassen, wenn wir aus anderweitigen glaubwürdigen Quellen eine genaue Kenntniß, insbesondere von den Lebensverhältnissen, dem Bildungsgange und dem litterärischen Charakter des Apostels Johannes schöpfen könnten, am leichtesten und sichersten aber, wenn wir unzweifelhaft echte Schriften desselben hätten, wenigstens eine und zwar eine solche, welche sich in demselben Gedankenkreise und demselben Lebensverhältnisse bewegte, aus welchem der Brief nach der Tradition hervorgegangen seyn soll. Fehlte es uns nun, wie die extremste kritische Negation behauptet, durchaus an einer solchen Schrift, so fehlte es uns auch für das kritische Urtheil in der That an aller und jeder sicheren historischen Basis; aber nicht bloß für die Behauptung, sondern auch für die Verneinung der apostolischjohanneischen Authentie des Briefes, und wir müßten, wie Origenes von dem Briefe an die Hebräer, von unserm Briefe sagen: τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν [1]). Man müßte, von diesem Extrem zu einem andern überspringend, am Ende der kirchlichen Tradition unbedingten Glauben schenken. Allein die irgend besonnenen, noch an der Geschichte haltenden Kritiker, auch die freyesten, halten sich von jener extremen Verneinung fern. Die kritische Schule, mit welcher wir

1) S. Eusebius H. E. VI, 25.

hier vorzugsweise zu thun haben, hat ihren festen Standpunct an der Apokalypse, welche sie für das einzige echt johanneische neutest. Buch hält. Die dieser Richtung gegenüberstehende, mit derselben darin übereinstimmend, daß wer die Apok. geschrieben den Brief und das Evangelium nicht geschrieben haben könne und umgekehrt, erklärt die Apok. für keine echte apostolischjohann. Schrift, das Evangelium dagegen für echt. Die Consequenz auf jener Seite führt nothwendig zur Verwerfung der apostolischjohanneischen Authentie des Briefes; auf dieser Seite dagegen zur Behauptung derselben, wofern nicht etwa bey aller Ähnlichkeit in Gedanken und Ausdruck und aller gegenseitigen Bezüglichkeit die Einheitlichkeit des Verfassers beyder Schriften mit Grund und Recht bestritten werden kann.

3. Bey dem gegenwärtigen Stand des kritischen Streits müssen wir uns vor Allem zuerst darüber mit den Gegnern der Authentie auseinandersetzen, ob der Brief und das Evangelium von einem und demselben oder von verschiedenen Verfassern herrühren und in welchem historischen Verhältnisse beyde Schriften zueinander stehen?

Der Hauptstreiter auf der gegnerischen Seite, Dr. Baur, nennt es eine unbestreitbare Thatsache, „daß beyde Schriften in einem so nahen Verwandtschaftsverhältniß zu einander stehen, als nur immer bey zwey einander näher berührenden Schriften der Fall seyn kann. Der Brief bewege sich, sagt er, in demselben Ideenkreise, wie das Evangelium, es seyen dieselben Gedanken und Ausdrücke, dieselben Bilder und Gegensätze, die ganze Anschauungs- und Darstellungsweise sey dieselbe, endlich in vielen Sätzen und Redensarten treffe der Brief sogar wörtlich mit dem Evangelium zusammen." Aber, fragt Dr. Baur, folge aus dieser Gleichartigkeit des Charakters auch die Identität des Verfassers? Unmittelbar gewiß nicht, antworten wir mit ihm. Aber ist es denn so undenkbar, fragt er weiter, daß die eine der beyden Schriften auf dem bloßen Wege der Nachahmung das sichtbare Abbild der andern geworden sey? — Wenn man aber,

heißt es weiter, einmahl beyde Schriften aus dem Gesichtspunct eines solchen Verhältnisses zu einander auffasse, ob man dann im Zweifel darüber seyn könne, welche von beyden als das Original, welche als Copie anzusehen sey? Dem Fragenden ist nicht im mindesten zweifelhaft, daß das Evangelium das Original sey, wenigstens der Brief kein Original wie jenes. Der Einrede, daß der Brief doch gar nicht aussehe wie eine Nachahmung des Evangeliums, und daß er der Art und dem Maaße der Nachahmungsschriften der apostolischen und altkirchlichen Litteratur, welche sich vielfach als solche zu verrathen pflegten, gar nicht entspreche, — begegnet er mit der Frage, ob es nicht auch Nachahmer gebe, welche ihr Original so glücklich nachzubilden im Stande seyen, daß sie ganz im Geiste desselben schreiben und doch nur Nachahmer seyen? Ich antworte ohne Zögern, daß ein Nachahmungsverhältniß zwischen dem Briefe und dem Evangelium an sich allerdings nicht undenkbar ist; aber ich frage, was ist so in abstracto nicht alles denkbar? Ferner soll einmahl die eine Schrift Original, die andere Copie seyn, so scheint auch mir der Brief eher Copie zu seyn, als das Evangelium. Endlich aber, wer kann leugnen, daß es in der alten und neuen Litteratur Beyspiele von sehr geschickter und lange täuschender Nachahmung giebt? — Aber wir sagen mit Hr. Dr. Baur auch, „man erwäge nur recht, um was es sich hier handelt!" Nicht um die abstracte Möglichkeit, Denkbarkeit im Allgemeinen, sondern zunächst wenigstens um die concrete historische Wahrscheinlichkeit, dann aber am Ende aller Enden um die erweisliche Wirklichkeit eines solchen Verhältnisses zwischen den beyden Schriften. Aber Dr. Baur ist der Mann nicht, der in solchen Fragen bey der abstracten Denkbarkeit stehen bleibt. Er kennt ein analoges Verhältniß. In der That, sagt er, ist zwischen dem Evangelium und dem Briefe ein ganz analoges Verhältniß, wie zwischen den echten Platonischen Dialogen und einem jener unechten, bey welchen der Zweifel an ihrer Echtheit hauptsächlich darauf beruht, daß bey dem Mangel an Originalität in Hin-

sicht des Inhalts, welcher nur die weitere Entwicklung und Umarbeitung einer Platon. Idee, das Platonische nur in der Platonisirenden Form besteht, welches auch ein Schüler Platons sich glücklich genug angeeignet haben konnte." Aber sollte diese Analogie wirklich zutreffend seyn? Weder ist der Evangelist ein Plato, der nur Originelles im strengen Sinn des Wortes producirt, noch auch die Johanneische Litteratur eine Platonische Diadochen- oder Schülerlitteratur. Selbst in dem Fall, daß das Evangelium kein apostolisches Product wäre, würde man das nicht behaupten können. Auch im zweyten Jahrhundert war doch die kirchliche Litteratur eine überwiegend praktische, keine kunstreiche Litteratur aus Schulgymnastik und litterarischer Muße. Dr. Baur wird dieß um so weniger in Abrede stellen dürfen, da er die sogen. pseudoapostolische Litteratur überwiegend in eine praktische Tendenzlitteratur auflöst, und die Kunst der Nachahmung im Briefe, der er zur Erklärung der Erscheinung zuerst seinen Respect vermeldet, nachher im weiteren Verlauf seiner Kritik so sehr herabsetzt, daß man sich wundern muß, wie das „handgreiflich schlechte Machwerk, das matte, farblose Nachbild des Originals" nicht von allen Kennern litterarischer Producte anerkannt worden ist. Der Brief ist nach ihm ohne allen eigenthümlichen Inhalt; er hat einzelne Ideen und Sätze aus dem reichen Inhalt des Evangeliums eben nur in die Form eines Ermahnungsschreibens gebracht; hat er einen leitenden Grundgedanken, so hat man in jedem Falle Mühe, ihn auch nur insoweit herauszufinden, daß man ihm durch einen größeren Theil seines Inhalts nachgehen kann. Dürfe man also das, was ihn zu einem Product des Johann. Geistes mache, nicht in den Inhalt setzen, so könne nur die Form die Hauptsache seyn. Allein gerade eine Form der Darstellung, wie die Johann. im Evangelium, mit ihren einfach gebildeten Sätzen und Gegensätzen, ihren Gedankenvariationen, mit dem Prägnanten, Sinnigen, Geheimnißvollen ihrer Ausdrucksweise — kurz mit Allem dem, was man die Johann. Mystik u. s. w. nenne, eine solche

könne um so eher nachgebildet werden, sobald die Gedanken gegeben seyen, als bloße Form, wie dieß z. B. bey der mit dem Inhalte weit tiefer verwachsenen dialektischen Darstellung des Apostels Paulus nicht eben so möglich sey. — Das letztere kann ich nicht einräumen, vielmehr muß ich nach meinen Beobachtungen das Gegentheil behaupten. Aber gesetzt es fände dieser Unterschied zwischen Johann. und Paulinischer Darstellungsweise in Beziehung auf Nachahmung wirklich statt, wie ist's denn nun mit der Nachahmungskunst des Verf. des Briefes? Dr. Baur charakterisirt nachher die wirkliche Form des Briefes so, daß er sagt: die Zartheit und tiefe Innigkeit der Joh. Anschauungs- und Darstellungsweise hat sich gar zu sehr in einen kindlich weichlichen, ins Unbestimmte zerfließenden, in steten Wiederholungen sich ergehenden, der logischen Energie ermangelnden Ton aufgelöst, so daß man nicht ganz mit Unrecht Spuren von Altersschwäche darin finden könnte. Bey allem sichtbaren Streben, das Ev. in Inhalt und Form nachzubilden, vernehme man im Brief eben nur die matten Nachklänge eines ungleich höherstehenden Originals. — Alles sey unlebendig, nichts individuell concret, auf bestimmte gegebene Verhältnisse bezüglich, auch in der Polemik gegen die Irrlehrer nicht. — Aber wo bleibt denn nun die doch vorher als leicht gerühmte Kunst der Nachahmung der Johann. Form, der Johann. Mystik?

Wenn die Vertheidiger der Joh. Originalität des Briefes gegen diese herabsetzende Charakteristik desselben das entgegengesetzte Urtheil geltend machen, so ist dieß freylich eben nur ein subjectives Geschmacksurtheil. Es hat eben jeder seinen Geschmack. Aber, so lange die Untersuchung nicht in die einzelnen objectiven Beweisgründe im Briefe für und wider eingeht, gilt zunächst auch nur die Subjectivität der einen Leser gegen die der anderen, und die eine hat hoffentlich vor Gott und Menschen eben so viel Recht, als die andere. Aber Dr. Baur weist Stellen im Briefe auf, in welchen wir, wie er sagt, den von dem Verf. selbst zurück-

gelassenen Spuren eines Abhängigkeits- oder Nachahmungsverhältnisses, wie die Gegner behaupten, nachgehen können. Welches sind nun diese Spuren?

Unverkennbar ist nach Dr. Baur in dem ganzen Eingang des Briefes 1, 1 ff. in allen den Zügen, in welchen der Verf. selbst ein Bild seiner Persönlichkeit geben will, das absichtliche angelegentlichste Bemühen, für eine Person mit dem Evangelisten zu gelten. Das wäre freylich ein Stück des Apokryphenthumes, wenn es sich wirklich so damit verhielte. Dr. Baur meint, so etwas könne der Verf. des Evangeliums, der sich seiner Identität voraus schon bewußt war, nicht geschrieben haben; er habe diese ohne Weiteres bey den Lesern als bekannt voraussetzen können; ja, selbst im Falle er es für gut befunden habe, vor allem ein Zeugniß dieser Identität zu geben, so würde er es nicht mit einer Reihe von doch ganz sichtbaren Reminiscenzen aus dem Evangelium, besonders dem Prolog 1, 1—18 gethan haben; bey den Gemeinden, unter denen er so lange gelebt und gewirkt, habe ihm zur Beglaubigung seiner apostol. Auctorität anderes weit näher gelegen, als seine Evangelienschrift. — Allein unmittelbar liegt in der Stelle keine beglaubigende Berufung auf das Evangelium, sondern nur mittelbar. Unmittelbar dient die Stelle zu einer Art von Aufschrift und Begrüßung und ist eine ähnliche Umschreibung oder vielmehr Hermeneia der gewöhnlichen apostolischen Eingangsformel der Briefe, wie wir auch bey Paulus im Anfang des Galater- und Römerbriefes finden. Der Gedankenkreis ist allerdings wesentlich derselbe, wie Ev. 1, 1—18, vgl. 17, 2. 13. 21. Aber daß der Verf. indem er bey seinen Lesern das Ev. als bekannt voraussetzt, was aber doch nicht absolut gewiß ist, da er sich eben so gut auf seine mündliche Predigt beziehen kann, die Gedanken des Ev. wieder von Neuem selbst erzeugt, ergiebt sich daraus, daß er durch τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν und das αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν den Gedanken des unmittelbaren Zeugenthums accentuirt so, wie er im Evangel. nicht gethan, ferner, daß

er nicht ὁ λόγος oder θεὸς λόγος aus dem Prolog des Ev. aufnimmt, sondern die im Prolog gar nicht vorkommende Formel ὁ λόγος τῆς ζωῆς bildet, was von dem charakteristischen Begriff des Prologs selbst ablenken konnte, und den substanziellen λόγος in den Begriff der ἡ ζωή, ja, was gar nicht Prologartig ist, in ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος auflöst. Ferner spricht er von dem φανερωθῆναι schlechthin ohne das ihm sonst doch sehr wichtige ἐν σαρκί, — statt von ὁ θεός, wie im Prolog, spricht er von πατήρ, und dem Gedanken von dem Einsseyn und Ineinanderseyn des Vaters, des Sohnes und der Gläubigen giebt er den Ausdruck κοινωνία, welchen der Evangelist nicht hat. Endlich kommt auch das ἀπαγγέλλομεν von dem apostol. κήρυγμα gebraucht in Betracht, welches Wort im Evangel. außer von jeder Botschaft nur 16, 25 von der Predigt Christi selber gebraucht wird. Daß 1, 5. (der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß) an die ähnliche Stelle im Prolog des Evangeliums 1, 5 vgl. 3, 19. erinnert, ist unleugbar, aber wie kann daraus auch nur ein Scheinargument gegen die Identität des Verfassers beyder Schriften genommen werden? Wenn in dieser Stelle der Gegensatz zum energischen Ausdruck des Wesens Gottes gebraucht und hiernach der wesentliche Inhalt und die Summe der Botschaft des Sohnes Gottes bestimmt wird, so ist, meine ich, Gedanke und Form völlig im Geiste des Evangeliums und zwar eigenthümlich concipirt, so daß der Evangelist sich der Stelle wahrhaftig nicht zu schämen gehabt hätte.

Eben so wenig kann ich die zweyte von Dr. Baur angezogene Stelle 5, 6. als Argument für das Nachahmungsverhältniß des Briefes zum Evangelium anerkennen. Wenn auch diese Stelle aus Reminiscenz und mehr und weniger ungeschickter Deutung analoger Stellen des Evangeliums entstanden seyn soll, so denkt man natürlich zunächst an die dem Ausdruck nach ähnlichste Stelle des Ev. 19, 34. Indessen erklärt Dr. Baur selbst sehr bestimmt, daß Symbolik, Gedanke und Zusammenhang, so wie die Reihefolge der beyden Elemente (im Briefe Wasser und Blut, im Evangel. Blut

und Wasser) in den beyden Stellen für das Verhältniß der Copie zum Original zu verschieden seyen. Ev. 19, 34. habe der originelle Evangelist das Ausströmen von Blut und Wasser aus der Seite des Gekreuzigten als Erfüllung der Weissagung Christi 7, 38 angesehen und sonach das Wasser als Symbol des heil. Geistes, welcher in Folge des heiligen Todes Christi den Gläubigen mitgetheilt werde. Im Briefe dagegen sey das Wasser Symbol der Taufe, das Blut zwar zunächst Symbol des Todes Christi, näher aber und wesentlich des Abendmahles, und so sey der Sinn der Stelle, daß Jesus Christus gekommen sey gleichsam mit den beyden sakramentlichen Instituten oder Instrumenten, von denen das erste seine reinigende, das zweyte seine versöhnende Thätigkeit darstelle. Daß nun der Verf. des Briefes in der Taufe und dem Abendmahl zwey Zeugen finde, zu denen er, um zur Vollkommenheit des Zeugnisses Gottes für seinen Sohn nach Mosaischem Rechtsgrundsatz Deut. 17, 6. 19, 15. ein drittes zu haben, noch den Geist hinzufüge, — eben auf diese Dreyfachheit des Zeugnisses, als das Hauptmoment in dem Zusammenhang der Stelle, sey er durch Evangel. 3, 31 ff. 8, 13 ff. gekommen. Und so erscheine die Stelle als eine künstliche aber sehr schwache Nachbildung jener Stellen des Evangeliums, als eine mehr dialektisch gespitzte Argumentation, der es aber an der polemischen Spitze und Zweckmäßigkeit fehle, welche die Polemik Ev. 8, 13 ff. allerdings habe. Wie man doch loben und tadeln kann, je nachdem es der Hypothese dienlich zu seyn scheint!

Abgesehen von Dr. Baurs Erklärung von Joh. Ev. 19, 34., welche ich wie Erfüllung der Weissagung Christi 7, 38 in jener Stelle, schon darum nicht anerkennen kann, weil 7, 38 ff. zwar ὕδωρ ζῶν, aber eben mit diesem Accent, die symbol. Bedeutung des πνεῦμα hat, auch die Mittheilung desselben an die Gläubigen durch das Verherrlichtwerden Jesu, was seinen Tod einschließt, bedingt ist, aber von dem Fließen der Wasserströme des Geistes aus den Gläubigen, nicht aus Christus, die Rede ist, und weil, wenn der Evangelist in

das Blut und Wasser aus der Seite des Gekreuzigten die Erfüllung der Verheißung 7, 38. — in der That ziemlich verschroben und incongruent — gefunden hätte [1]), er ähnlich, wie 18, 8. 9. das *ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος* u. s. w. hinzugefügt haben würde: so muß ich, trotzdem, daß Dr. Baur mich darüber heftig angefahren hat, doch bemerken, daß die Beziehung des *αἷμα* in unserer Briefstelle auf das Abendmahl unstatthaft ist. Die patristischen Exegeten deuten Joh. 19, 34. das *ὕδωρ* von der Taufe und das *αἷμα* allerdings vom Abendmahl [2]), aber unabhängig von dieser Stelle und deren allegorischer, mystischer Deutung finde ich doch *αἷμα* nirgends so gebraucht. Wenn Dr. Baur den Brief, wie das Evangelium, erst im zweyten Jahrhundert geschrieben werden läßt, und für seine Deutung unserer Briefstelle zum Beleg für den vermeintlichen patristischen Sprachgebrauch auf das Fragment des Apollinaris sich beruft, wo Christus bezeichnet wird als *ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ κ. αἷμα, λόγον κ. πνεῦμα*, so beweist diese Deutung von Joh. 19, 34. nicht, daß *αἷμα* zwar nicht an sich, aber doch mit *ὕδωρ* verbunden nach patristischem Sprachgebrauch ohne weiteres das Sacram. des Abendmahls bedeutet. Denn indem Apoll. Wasser und Blut unter dem gemeinsamen Begriffe der *καθάρσια* begreift, scheint er mir unmittelbar nur daran zu denken, daß Wasser und Blut die beyden schon im A. T. geheiligten Reini-

---

1) Vergl. Dr. Bleek Beiträge S. 152. Anmerk.

2) S. Chrysost. hom. 85. *Ἐξῆλθεν αἷμα κ. ὕδωρ, οὐχ ἁπλῶς δέ, οὐδὲ ὡς ἔτυχεν αὗται ἐξῆλθον αἱ πηγαί, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἡ ἐκκλησία συνέστηκε. Καὶ ἴσασιν οἱ μυσταγωγούμενοι, δι' ὕδατος ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι.* Cyrill. Alex. sagt: *Ἐπήγαγεν ἡμῖν ἐκ τῆς ἀχράντου καὶ ἁγίας αὐτοῦ πλευρᾶς πηγὴν ἀφέσεως· ὕδωρ μὲν εἰς ἀναγέννησιν καὶ ἔκπλευσιν τῆς τε ἁμαρτίας καὶ τῆς φθορᾶς· αἷμα δὲ ποτὸν ζωῆς ἀϊδίου πρόξενον.* Vergl. Euthymius, Theophylakt und Cramers Catena z. d. Ev. Euthym. referirt die Ausleg., wonach unter Blut und Wasser *δύο βαπτίσματα* angedeutet würden; das *βάπτισμα* des Blutes aber das *μαρτύριον* sey, die Bluttaufe. Chrysost. und Cyrill stoßen sich bey ihrer Deutung daran nicht, daß *αἷμα* voransteht.

gungselemente sind. Auch aus der traditionellen Auslegung von Joh. 19, 34. bey Chrysostomus und Cyrill. von Alex., welche das Blut und Wasser aus der heiligen Seite allerdings auf das Abendmahl und die Taufe beziehen, sieht man, daß ihnen das *αἷμα* nicht unmittelbar als Symbol der *μυστικὴ εὐλογία* gilt, sondern nur mittelbar und zwar so, daß der erstere um den vollen Begriff des Abendmahls auszudrücken sagt, die eingeweiheten Christen wüßten, daß sie *δι' ὕδατος* wiedergeboren, *δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς* genährt würden; der letztere aber erst *αἷμα* durch *ποτὸς ζωῆς ἀϊδίου πρόξενος* gleichsam übersetzt, um den Begriff des Abendmahls zu gewinnen, nach der Symbolik, welche wir bey Klemens von Alex. finden [1]). Daß der Verf. des Briefes 5, 6., indem er ein dreyfaches Zeugniß Gottes für die Gottessohnschaft Jesu geltend macht, bey den beyden ersten Zeugnißelementen unmittelbar nicht an die Einsetzung der beyden Sacramente denkt, sondern an die geschichtliche Erscheinung Christi überhaupt, und daß er aus dem öffentlichen Leben des Herrn die beyden epochemachenden Hauptmomente hervorhebt, das *δι' ὕδατος*, als den wesentlichen Anfangspunct, wo in der Taufe Jesu die Bezeugung und Offenbarung seiner Christuswürde zuerst hervortrat, und das *δι' αἵματος*, den heiligen Tod, womit das öffentliche irdische Leben zum Heile der Welt schloß, geht aus dem *ὁ ἐλθών* hervor, und auch daraus, daß er das dritte Zeugnißelement, welches den beyden ersten die volle Bezeugungskraft giebt, *τὸ πνεῦμα — ἡ ἀλήθεια*, nach jenen beyden besonders aufführt, weil nemlich das *πνεῦμα* erst nach seiner Ver-

1) S. **Paedagog. 1. 6. 47.** *τὸ αἷμα οἶνος ἀλληγορεῖται.* Wie wenig man mit Baur sagen kann, *αἷμα* allein zwar bedeute in dem patrist. Sprachgebrauch des 2ten Jhdts. nicht das Abendmahl, wohl aber mit *ὕδωρ* zusammen, sieht man daraus, daß Tertullian z. B. da, wo er unsere Briefstelle auslegt **de bapt. 16.**, ausdrücklich sagt, der Herr sey **per aquam et sanguinem** gekommen, **ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur.** Nirgends so weit ich den patrist. Sprachgebr. d. 2ten Jhdts habe verfolgen können, wird *αἷμα* auch mit dem *ὕδωρ* in der Taufe verbunden, ohne die *σάρξ* oder das *σῶμα Χριστ.* zur Bezeichnung des Sacram. des AM. gebraucht.

herrlichung durch den Tod, nach seinem Weggange, zur vollen Wirksamkeit seiner Bezeugungskraft kam s. Ev. 16, 8—15. besond. 15, 26. Nicht irgend eine einzelne Stelle des Evangeliums also copirt und deutelt der Verf. des Briefes, sondern den ganzen Lebens- und Wirkungsproceß Christi, wie er im Evangelium dargestellt wird, schauet er zusammen und hebt weder unbefugt noch ungeschickt die drey Hauptmomente des Zeugnisses Gottes für seinen Sohn hervor. Die Dreyfachheit des Zeugnisses als Ausdruck der Vollständigkeit desselben konnte er eben so gut, wie der Evangelist, aus dem Mosaischen Gesetze selbst entnehmen, ja er gebraucht die Rechtsregel viel klarer und entsprechender, als der Evangelist 8, 13 ff., wenn einmahl die beyden Schriften von zwey verschiedenen Verf. herrühren sollen. Soll einmahl der Verf. des Briefes ein ungeschickter Ausleger und Nachahmer des Evangeliums seyn, so liegt doch ungleich näher anzunehmen, daß er 5, 6. aus Joh. 19, 34. gebildet habe; daß dort Blut zuerst steht und das Wasser folgt, konnte einen doch immer etwas confusen Mann nicht abhalten, jene Stelle zu copiren oder zu mißdeuten. Meinte er aber mit dem *ὁ ἐλθὼν δι' αἵματος* die Institution des AM., so sollte ich denken, es hätte einem solchen Schriftsteller nicht viel Mühe gemacht, aus Ev. 6, 50 ff. zu dem Blut auch die davon unzertrennliche *σάρξ* als *ἀληθὴς βρῶσις* aufzunehmen, ohne die Dreyfachheit des Zeugnisses wesentlich zu alteriren [1]).

1) Die Auslegung von Ev. Joh. 19, 34 ff. hat allerdings ihre großen Schwierigkeiten und wird fortwährend streitig bleiben. Jenachdem aber das *εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ* gefaßt wird, ist auch das Verhältniß dieser Stelle zu 1 Joh. 5, 6. verschieden.

Diejenigen, welche Joh. 19, 34. als natürliche physiologische Erscheinung und den Lanzenstich in die Seite des gekreuzigten Herrn entweder als eine Todtenprobe oder als einen Act der völligen Tödtung des dahinsterbenden Leibes auffassen und in dem einen wie dem anderen Falle das Hervorfließen von Blut und Wasser als natürliches Zeichen des wirklich erfolgten Todes ansehen, — eine Ansicht, auf welche die historische Auslegung zunächst kommen zu müssen scheint, erhalten auf ihre Erkundigungen nach der wissenschaftlichen Rechtfertigung und Verständigung der Erscheinung von den Physiologen, insbesondere Anatomen in der neueren Zeit die verschiedensten, ja widersprechende Antworten. Wenn es wahr ist, was dem Dr. de Wette ein Anatom antwortete, daß aus

4. Aber Dr. Baur findet in dem Briefe noch mehrere Stellen für die Verschiedenheit des Briefschreibers von dem

---

dem Leichname bald nach dem Tode entweder Blut oder gar nichts ausfließe, so ist es mit dem Blut aus der Wunde des Lanzenstichs zwar in der Ordnung, aber das zugleich ausfließende Wasser scheint dann nicht in der Ordnung zu seyn. Viele neuere Interpreten ziehen, wofern sie nicht etwa eine Hendiadys, oder ein späteres Ausfließen des Wassers annehmen, deßhalb das ganze Factum in Zweifel, oder sie erkennen es zwar an, nehmen es aber, wie schon viele Griech. Interpreten, als ein Wunder. Euthymius führt die Auslegung an, wonach das Ausfließen des Blutes ein ὑπερφυὲς πρᾶγμα ist, welches deutlich lehre, ὅτι ὑπὲρ ἄνθρωπον ὁ νυγεὶς. Ἐκ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου, fügt er hinzu, καὶ μυριάκις νύξῃ τις, οὐκ ἐξελεύσεται αἷμα. Dieß letztere mag Euthymius mit dem neueren Anatomen bey de Wette ausmachen. Mir ist die Bedeutung des σημεῖον, daß Christus ein Übermenschlicher sey, im höchsten Grade unklar, ja es wird mir schwer, etwas Vernünftiges dabey nach der Analogie der neutest. Wunder zu denken. J. A. Bengel findet in der Erscheinung sogar ein dreyfach potenzirtes Wunder: Quod sanguis exit, mirum, quod etiam aqua magis mirum, quod utrumque statim(?) uno tempore et tamen distincte maxime mirum. Aber abgesehen von dieser Anatomie und Potenzirung des Wunders, was soll das Wunder einfach oder dreyfach potenzirt, was hat es für einen Zweck im Zusammenhange des Evangeliums, überhaupt der Geschichte Christi? Kaum wird man etwas anderes sagen können, als daß es eben nur eine symbolische Bedeutung habe. Aber welche? Bey dieser Frage tritt dann die weitere Frage ein, ob die Symbolik des Blutes und Wassers in dieser Stelle irgend in Beziehung stehe zur Symbolik des Wassers und Blutes 1 Joh. 5, 6? Dr. Meyer erklärt in der neuen Ausgabe seines Commentars über das Ev. des Joh. die Symbolik des Blutes und Wassers in beyden Stellen für identisch. Das Blut aus der Wunde sey das wunderbare σημεῖον des vollbrachten blutigen Erlösungswerkes Christi, das Wasser aber ein σημεῖον der Taufe, ob der Taufe, welche Jesus vom Täufer empfing, oder die er anordnete, bleibt dabey unentschieden. Daß 1 Joh. 5, 6. das Wasser, hier das Blut vorangehe, erklärt er daraus, daß dort nach dem geschichtlichen Standpunkt des Verf. mit dem Taufwasser angefangen werde. Geschichtlich ist, meine ich, auch Joh. 19, 34. Aber freylich eben nicht, wie 1 Joh. 5, 6, wo die Zeugnisse für den Sohn Gottes chronologisch geordnet sind, in Beziehung auf den Anfang und das Ende des Heilandslebens Christi. Indessen wollte Joh. wesentlich dasselbe sagen, wie 1 Joh. 5, 6., so konnte er, bey einem Wunder wie das ist, welches dabey vorausgesetzt wird, eben so gut auch aus der Wunde zuerst das Wasser fließen lassen und dann das Blut. Freylich hätte er dann das Factum selber alterirt. Aber findet er darin, daß Blut und Wasser ausfließen, ein Wunder, wie kommt es, daß, da er im Briefe doch wesentlich dasselbe gesagt haben soll, er von einem Wunder in dem Kommen mit Wasser und Blut auch nicht die entfernteste Andeutung giebt?

Anders faßt das Verhältniß beyder Stellen Luthardt in s. Schrift über das Ev. d. Joh. Bd. 2. S. 426 f., indem er den beyden Stellen einen verschiedenen, obgleich verwandten Sinn giebt. Joh. 19, 34., sagt

Evangelisten und die Abhängigkeit des ersteren von dem Evangelium. Zuvörderst soll 2, 18. 28. die Eschatologie des

---

er, dürfe nicht gerade aus der später geschriebenen Briefstelle erklärt werden. Sie müsse für sich verständlich seyn. In der Briefstelle sey der Gedanke der, daß Jesus als Sohn Gottes, Täufer und Priester zumahl nicht bloß mit dem Wasser des Täufers Joh. gekommen sey, sondern auch mit dem Blute der Besprengung, zu welchem der Geist des Zeugnisses trete.

Der Sinn von Joh. 19, 34. sey dagegen dieser, daß das Blut aus Jesu Leichnam geflossen sey, gleich als lebte er noch (nach der Voraussetzung, daß Blut nur aus dem noch lebenden Körper hervorfließe, aus einem Leichname aber nur vermöge eines Wunders) zum wunderbaren Zeichen, daß sein Tod die Quelle des Lebens, seine in den Tod dahingegebene Menschennatur die Stätte des Lebens geworden sey. Das Wasser aber, welches ausgeflossen, das Bild und — die irdisch elementarische Grundlage des Geistes(?) solle zeigen, daß mit der Hingabe des Leibes in den Tod der bisher in dem Herrn beschlossene Geist freywerden sollte, so daß er übergehen konnte auf die Seinigen. — So sey Joh. 7, 38. zwar nicht die directe Grundlage dieser Stelle, wohl aber derselben ähnlich. Diese Deutung werde, heißt es, durch die 19, 35. hinzugefügte feyerliche Versicherung vollkommen bestätigt.

Unstreitig alles sehr geistreich, tiefsinnig und schön, wie man es jetzt liebt, aber ist's auch wahr? Ich gestehe, daß mir bey diesen Tiefsinnsexegesen der Verstand, eben mein christlicher Verstand still steht. — Man darf wohl fragen, ja zweifeln, ob eine so abstruse Symbolik dem Evangelisten Johannes eigne? Die geistreichen Herrn, welche doch die Authentie des Evangeliums streng behaupten, mögen sich mit ihren Schön- und Tiefmachereyen vorsehen. Hinter ihnen steht schon und schauet schadenfroh über ihre Schultern in das lose Spiel jene Kritik, welche insofern in ihrem Rechte ist, als sie dergleichen Gedankenspiele nicht für apostolisch halten kann. — Ich frage aber weiter, ob Johannes wirklich das Wasser nicht bloß für ein Bild, sondern für die irdisch elementare Grundlage des heil. Geistes Christi gehalten habe? Selbst 7, 38. finde ich von einem so sublimen Gedanken keine Spur. Eher das sinnliche πνεῦμα Ev. 3, 8. Johannes und die übrigen Apostel finden wohl in dem Blute des Erlösers die Idee des heiligen Versöhnungsopfers, und unstreitig ist nach Johannes der Tod Christi die Quelle des Lebens und seine in den Tod dahingegebene Menschennatur die Stätte des Lebens. Aber daß in dem Blute aus der Wunde des Lanzenstichs Tod und Leben sich identificiren, daß das Blut Tod und Leben, das letztere freylich nur gleichsam, zugleich bedeute, das geht über meinen Verstand des Evangeliums. Wohl ist der Tod Christi die Epoche der Ausströmung des heil. Geistes auf die Seinigen, aber daß das Wasser aus der Wunde in der Seite, der rechten oder linken, das reale Bild und Element des Freywerdens und der Mittheilung des Geistes Christi sey, — das gestehe ich, finde ich auch Joh. 7, 37—39. nicht. Die Hauptfrage aber ist, ob der Evangelist Joh. 19, 35 ff. Luthardts Deutung so feyerlich, wie er meint, bestätige? Ich finde darin weder eine feyerliche, noch auch nur hinwinkende Bestätigung derselben. Zunächst giebt Joh. 19, 35—37. die Bestätigung des Factums, welches er V. 33 und

Briefes eine wesentlich andere seyn, als die des Evangeliums. Dort die auch sonst in den apostol. Briefen, besonders den unechten, vorkommende, wonach die Parusie Christi als eine sichtbare materielle zum Gericht und als ganz nahe gedacht werde, während im Evangelium nur von einem geistigen Wiedererscheinen und einem Wiedersehen der Jünger in dem von ihm zu sendenden Geiste die Rede sey. Während der Evangelist in Beziehung auf Gericht und Auferstehung mit einer gewissen Emphase hervorhebe, daß die Zukunft schon zur Gegenwart geworden sey, fixire der Brief das Moment der Zukunft und meine sogar, daß die Liebe

---

34. erzählt hat, durch sein eigenstes Augenzeugniß. Zugleich bestimmt er das Factum, als Glaubensgrund für die Leser genauer; er hebt eben nur hervor, daß man dem neutest. Osterlamme am Kreuze die σκέλη nicht zerbrochen, und sodann daß man ihm in die Seite gestochen. Der Zweck seiner feyerlichen Bezeugung ist, wie er selber sagt, der, daß die Leser in diesen antitypischen und Erfüllungs-Thatsachen einen Glaubensgrund finden sollen, gleichwie er ihn darin gefunden habe. Und eben in dieser Beziehung hebt er V. 36 (ἐγένετο γὰρ ταῦτα, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ) hervor das ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ nach Exod. 12, 45. und dann das ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν nach Zach. 12, 10. Das ist des Evangelisten aus dem A. T. verständliche Symbolik. Das Blut und Wasser deutet er gar nicht, sondern eben nur den Stich und das Nichtbeinbrechen. Auch keine Sylbe sagt er weder von einem ὑπερφυὲς πρᾶγμα, einem Wunder, in dem Ausfließen von Blut und Wasser; kein Wort von der tiefverborgenen Symbolik des Blutes und Wassers. Und doch hätte der Evangelist vor allem nöthig gehabt, gerade dieß zur Glaubensbefestigung für seine Leser recht verständlich und aus alttestam. Typik oder Symbolik deutlich zu machen. Ich schließe daraus, daß er auf das εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ kein weiteres Gewicht legt, als daß der Tod Christi durch den Lanzenstich als ein wirklicher bewährt oder vollbracht sey; ob mit physiologischem Recht oder Unrecht, ist hier gleichviel. Unstreitig galt damahls der Lanzenstich und das darauf erfolgte Ausfließen des Blutes und Wassers als eine populäre Bewährung oder Bewirkung des wirklichen Todes bey Gekreuzigten. Nicht die neuere Anatomie und Physiologie entscheiden hier, sondern die populären physiologischen oder anatomischen Vorstellungen der Alten bey der Kreuzigung. Hat man diese schon hinlänglich erforscht? — Ich bleibe also bey der streng historischen Auffassung der Exegeten aus der Reformationszeit, eines Calvin und Beza, stehen und schäme mich meiner Beschränktheit und Unempfänglichkeit für die sublimen symbolischen Deutungen der Stelle nicht. — Wenn aber diese Stelle wesentlich historischer Art ihre Beziehung auf die Wirklichkeit des Todes hat, so folgt, daß 1 Joh. 5, 6. mit dieser Stelle gar nichts zu thun hat, und daß weder diese aus jener, noch umgekehrt, zu erklären ist.

erst darin ihre Vollendung habe, daß wir am Tage des Gerichts ein freudiges Bewußtseyn haben können. 4, 17. vgl. Ev. 3, 18. 5, 24. Auch von einem Antichrist finde sich im Ev. keine Spur, so nahe auch die Veranlassung dazu gelegen habe, da zwischen dem Ev. und dem Briefe kein großer Zeitunterschied seyn könne. Aber der Evangelist betrachte eben den Sieg über das böse Princip als einen schon durch den Tod Christi vollendeten. Nun spreche zwar der unechte Anhang des Ev. von einem besonderen unter der Voraussetzung der letzten Reden Christi ganz unnöthigen ἔρχεσθαι Christi, aber eben dieß gehöre zu den Kriterien der Verschiedenheit des Anhangs von dem ursprünglichen Evangelium. — Vor Baur hatten schon Reuß und Zeller auf diese Verschiedenheit der Eschatologie zwischen dem Briefe und Evangelium aufmerksam gemacht. Der erstere [1]) aber findet darin keinen Entscheidungsgrund für die Annahme verschiedener Verfasser, sondern nur dafür, daß das Evangelium das jüngere Werk des Apostels sey, worin die eschatologische Vorstellung desselben geistiger, mystischer erscheine. —

Eine gewisse Verschiedenheit der eschatologischen Ideen zwischen den Reden Jesu im Evangelium und den betreffenden Briefstellen ist im Allgemeinen nicht zu verkennen. Aber nach Dr. Baur selbst ist doch der Unterschied nur ein relativer. Erörtern wir denselben genauer, so besteht er wesentlich darin, daß der Evangelist in den Reden Jesu die eschatologischen Lehren desselben gewissermaßen unter dem Gesichtspunct der Gnosis darstellt, nemlich so, daß die absolute Zukunftsepoche der Auferweckung der Todten und des Gerichts durch den Sohn zu ihrer begründenden Voraussetzung den zeitlichen Proceß der geistigen Erweckung und inneren Krisis der Welt hat, dessen Anfangsepoche die Erscheinung des Lichtes und des Lebens der Menschen, die Gnaden- und Wahrheitsoffenbarung, in Christo ist. Aber wie einerseits

1) S. d. Johanneische Theologie, eine exeget. Studie, in d. Straßburger Beiträgen zu d. theol. Wissenschaften. Heft 1. S. 80—84.

durch diese Auffassung die Vorstellung von der absoluten Parusie Christi erst in den Lehrzusammenhang des christlichen Princips organisch eingefügt und verständlich wird, so ist anderseits die Joh. Eschatologie nur dann in Übereinstimmung mit der Grundweissagung Christi Matth. 24., deutlich, zweckvoll und vollständig, und dem Christlichen Princip wahrhaft entsprechend, wenn jener zeitliche Proceß der geistigen Erweckung und der inneren Scheidung kein ins Unendliche fortgehender ist, sondern einen absoluten End- und Vollendungspunct in der zum Reiche Gottes vollkommen verklärten Welt hat. Wir finden auch in den Reden Jesu im Ev. 5, 21—29. 6, 39—54. diesen vollen Zusammenhang der Lehre angedeutet. Und obwohl im Evangel. dem Zwecke desselben gemäß das Moment der absoluten Parusie mehr zurücktritt, kann man doch nicht sagen, daß das Hervorheben dieses Moments im Briefe dem Evangelisten schlechthin fremd sey. Man würde dieß nicht ohne Schein der Wahrheit behaupten können, wenn das andere Moment gar nicht mitgesetzt wäre. Es fehlt aber nicht an Stellen, worin im Briefe die unmittelbare Gegenwart der ζωὴ αἰώνιος, im Glauben und Erkennen Christi, das Schauen, die unmittelbare Vergegenwärtigung desselben im Geiste, das innere Gericht in der Gegenwart, die getroste Zuversicht zur Liebe Gottes in Christo, das Freyseyn von der Furcht vor dem Gericht in der Gegenwart ausgedrückt wird, s. 3, 23 f. 2, 19. 5, 10—13. 3, 21. 22. Allerdings ist nach dem Briefe das Bleiben im Vater und Sohn, das Haben beyder mit einander, das Haben des ewigen Lebens nicht bloß durch den Glauben, sondern auch durch die heilige Christähnliche Lebensreinheit und die werkthätige Liebe wesentlich bedingt. Auch wird der Glaube in seiner besonderen Beziehung auf die Zukunft bestimmter als ἐλπὶς auf die vollendete Kindschaft Gottes bezeichnet. Aber ist dieß nicht alles von der Art, daß Christus in seinen letzten Reden Joh. Ev. 13—17. wesentlich dasselbe sagt? Was aber insbesondere den Begriff des Antichrists betrifft, so ist dieser allerdings im Evan-

gelium nicht ausgedrückt. Allein, wenn hier Christus sagt, der Teufel, der Weltfürst, dem Wesen nach der Antichrist s. 14, 30. 31. 16, 11. sey durch seine Verherrlichung im Tode, ja durch den entschiedenen Entschluß dazu in heiliger Liebe bereits entmächtigt, und die Welt sammt dem Weltfürsten sey von ihm durch sein Wort und Werk überwunden, 12, 31. 14, 30. 16, 33., so kann dieß doch nur von der begründenden Epoche des Gerichts über die Welt verstanden werden, und Christus kann in dem Evangel. den historischen Entwicklungsproceß nach seinem Tode und Weggang zum Vater um so weniger ausgeschlossen gedacht haben, da er den Jüngern vorhersagt, daß ihnen von Seiten der Welt Verfolgung und Haß bevorstehe und sie in Kraft des heiligen Geistes den ἔλεγχος der Welt und den Kampf für seine Wahrheit gegen den Irrthum und den widerspenstigen Unglauben zu führen hätten, 15, 18—21. 16, 7 ff. In diesem Zusammenhange der Gedanken Christi konnte dem Evangelisten die Vorstellung des Briefes um so weniger fremd und fern seyn, da der Verf. des letzteren auch ganz im Geiste des Evangeliums das Kommen des Antichrists in seiner Spitze sich durch die Erscheinung vieler einzelner Antichristen in der Zeit vermittelt, also als einen Proceß in der Gegenwart denkt. Daß er den Antichrist vorzugsweise als Wahrheitsleugner darstellt, der den Sohn Gottes verneint, ist so wenig im Widerspruch mit dem Evangelium, daß es vielmehr aus demselben folgt, insofern nach dem Ev. Cap. 14—17. der Gegensatz zwischen Christus und der Welt, dem Weltfürsten vorzugsweise als Gegensatz zwischen der Wahrheit Christi, seinem Worte und Geist, somit auch dem Glauben s. 8, 28., auf der einen Seite, — und dem Unglauben, dem Hasse der Welt gegen sein Wort auf der anderen Seite bestimmt wird, der Feind des Herrn aber vorzugsweise der Teufel ist, der Lügner und V a t e r des ψεῦδος, was eben nichts anderes ist, als der Antichrist in seiner Spitze.

Eben so wenig kann ich in den Begriffen des ἱλασμὸς

1, 7. 2, 2. 4, 10. und des παράκλητος 2, 2. eine solche Differenz zwischen dem Briefe und dem Evangelium zugeben, daß daraus ein Argument gegen die Identität des Verfassers beyder Schriften genommen werden kann. Der Begriffsausdruck des ἱλασμός kommt allerdings im Ev. nicht vor. Aber der Gedanke dieses Begriffs liegt doch klar vor in dem ἀμνὸς τοῦ θεοῦ 1, 29 und 36. aus Es. 53. und eben so freylich mehr keimartig 3, 12. und 17, 17. Wenigstens aus 1, 29. 36. geht hervor, daß die Vorstellung dem Evangelisten nicht fremd war. Wenn der Verf. des Ev. dieselbe in den Reden Jesu nicht so hervortreten läßt, wie der Verf. des Briefes, so erklärt sich dieß daraus, daß der letztere im Zusammenhange und nach der Ausdrucksweise seines apostolischen Lehrbegriffs die Keimgedanken des Herrn im Evangelium bestimmter entwickelt hervortreten läßt.

Allerdings wird im Briefe 2, 2. Christus der Paraklet genannt in einem Sinne, welcher weit mehr dem hohenpriesterlichen Fürsprecheramte des erhöheten Christus, wie es insbesondere der Brief an die Hebräer erörtert, vgl. Hebr. 7, 25., als der Vorstellungsweise des Evangelisten Johannes zu entsprechen scheint. Indessen nennt der Brief an die Hebräer nie, wie der Verf. unseres Briefes, Christum παράκλητον πρὸς τὸν πατέρα. Auch Paulus hat Röm. 8, 34., wo er doch von der jenseitigen Fürbitte Christi zur Rechten Gottes spricht, den Parakletenbegriff nicht. Wir finden diesen allerdings bey Philo nicht selten in derselben Art, wie im Hebräerbriefe. Im Joh. Evangelium ist allerdings vorzugsweise der heil. Wahrheitsgeist der Paraklet, zunächst für die Apostel 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7 ff. und wenn Jesus 14, 16. denselben ἄλλον παράκλητον nennt, so bezeichnet er sich durch ἄλλον als einen Parakleten in einem anderen Sinne, als in welchem er in unserem Briefe παράκλητος heißt. Allein in der Bedeutungssphäre des Wortes liegt sowohl der Begriff des Beystands, Helfers im Evangelium als der Begriff des Fürsprechers im Briefe; beyde Begriffe sind nahe verwandt. Da nun Christus im Ev.

14, 16. sagt, er werde den Vater bitten, daß er den Jüngern den heil. Geist als Paraklet sende, und C. 17. in dem nicht mit Unrecht das hohepriesterliche genannten Gebet zu Gott um die Bewahrung, Vollendung, Heiligung der Seinen in seinem Namen und seinem Worte bittet, — so ist in der That im Evangelium alles gegeben, woraus die Vorstellung des Briefes von dem jenseitigen Parakletenamte Jesu Christi 2, 2. natürlich hervorgeht. Je mehr dieselbe gerade in ihrer Eigenthümlichkeit sich nur aus dem Zusammenhange der letzten Reden Jesu im Evangelium erklären läßt, desto wahrscheinlicher wenigstens wird die Identität des Verfassers beyder Schriften.

Dr. Baur führt außerdem aus den vier ersten Capiteln des Briefes eine ziemlich lange Reihe von Stellen an, welche in dem Evangelium ihre mehr und weniger gleichlautenden Parallelen haben [1]). Aber nur bey 2, 7. 8. *ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν*, vrgl. Ev. 13, 34. versucht er eine genetische Construction der ersteren Stelle aus der letzteren, aber unter der Voraussetzung, daß der Verf. des Briefes ein anderer sey als der Evangelist und zwar ein geringerer voll schwächlicher Reflexionen über das Evangelium. Aber wie denn? Daß das Gebot nicht in demselben Sinne, in welchem es Jesus im Evangelium ein neues nannte, auch jetzt noch so genannt werden könne, und für die Leser ein altes von Anfang ihres Christlichen Lebens und ein neues zugleich sey, weil das, was das Wesen der Bruderliebe ausmache, daß man dem Lichte angehöre, auf derselben immer noch fortgehenden Krisis des Lichtes und der Finsterniß, die mit der Erscheinung des wahren Lichtes ihren Anfang genommen habe, beruhe, — ist diese Reflexion denn so gar unverständig? Setzt sie nicht vielmehr einen Verfasser vor-

1) A. a. O. S. 310 ff. Anmerk. Die Stellen sind: 1 Joh. 1, 4. und Ev. 16, 24. — 1, 10. und 8, 37. 5, 38. 17, 14. — 2, 7. 8. und 13, 34. — 2, 11 und 12, 35. u. a. — 2, 27 und 2, 25. — 2, 25. 16, 30 (?) — 3, 13. und 15, 18. — 3, 5. und 1, 29. — 3, 8. und 8, 34. — 3, 16. und 10, 11—15. — 4, 5. und 15, 19. 17, 14 f. — 4, 9. und 3, 16. — 4, 12. und 1, 18. — 4, 16. und 6, 69.

aus, der im Evangelium ganz zu Hause ist, dasselbe auch wohl verstanden hat und die verschiedenen Beziehungen und Entwickelungsmomente der Gedanken Christi im Ev. zu unterscheiden weiß? Gerade die Art der Reflexion eignet sich, sollte ich meinen, am besten für den Evangelisten selbst. Diese Ansicht mag subjectiv seyn, ist aber die entgegengesetzte die schlechthin objective? Wenn nun Dr. Baur aus der wörtlichen Übereinstimmung zwischen Brief und Evangelium auf einen vom Evangelisten abhängigen Verf. des Briefes schließt, daraus aber, daß zwischen den beyden Schriften auch manche sprachliche Verschiedenheiten sich bemerken lassen, indem manche Wörter und Ausdrücke des Briefes im Evangelium nicht vorkommen und umgekehrt, die Verschiedenheit beyder Schriftsteller folgert, so ist diese Argumentation um so weniger sicher, da sich aus diesem Verhältniß eben so gut auch das Gegentheil schließen läßt, indem die Eigenthümlichkeit des Verf. des Briefes durch seine Gedanken- und Sprachverwandtschaft mit dem Evangelisten, die Abhängigkeit aber des ersteren von diesem, als einem fremden, wieder durch seine Eigenthümlichkeit, also Unabhängigkeit beschränkt und neutralisirt wird, — ein Verhältniß, wie es zwischen verschiedenen früheren und späteren Schriften eines und desselben Verfassers zumahl, wenn die litterarische Form eine andere ist, — unzählichmahl vorkommt. Selbst, daß die eine Schrift schwächer erscheint, als die andere, weniger originell, beweist nichts. Nur, wenn nachgewiesen werden könnte, daß die Persönlichkeit der Schreibenden eine wesentlich andere, die historischen Verhältnisse und Beziehungen ganz anderer Art und ihre ganze Denk- und Anschauungsweise principiell verschieden seyen, würde man für die Differenz der Verfasser einen hinreichenden philologischen Grund haben.

5. Dr. Baur hat nicht unterlassen, seine Beweisführung auch nach dieser Seite hinzuwenden und ihr so den eigentlichen nervus motor zu geben.

Er findet zuvörderst die Polemik des Briefstellers 2, 18 ff. 4, 2. unlebendig und unsicher. Die Gegner, mit welchen

er zu thun gehabt, seyen die Doketen seiner Zeit; aber statt auf ihre Irrlehre genauer einzugehen, sie wenigstens aus ihren nothwendigen Consequenzen zu widerlegen, begnüge er sich ihnen ganz einfach zu sagen, daß sie keine Christen, ja daß sie Antichristen seyen, Vorläufer des in der letzten Zeit kommenden Antichrists. Zu geschweigen, daß dieß wenigstens keine Paulinische Art der Polemik sey, so scheine der Verf. auch von der Schärfe, womit der Evangelist das ihm entgegenstehende Irrwesen bestreite, nicht die geringste Vorstellung gehabt zu haben. Entweder habe derselbe bey der nichtssagenden Polemik gegen eine Irrlehre, die er doch für so wichtig gehalten, daß er darin den Vorboten des Antichrists zu sehen geglaubt, eben nur dem geringen Maaß seiner Kräfte genügt, und sich dadurch als ein vom Evangelisten gänzlich Verschiedener verrathen, oder es erkläre sich diese polemische Halbheit, ja Nichtigkeit aus der Ambiguität und Unsicherheit seines zwischen Gegenwart und Vergangenheit, Wahrheit und Fiction, einer doppelten Persönlichkeit getheilten schriftstellerischen Bewußtseyns.

Diese Argumentation setzt eine polemische Beziehung und Art des Evangeliums voraus, welche ich nicht anzuerkennen vermag, um so weniger, da ich auch die Voraussetzung der Abfassung desselben in der Mitte des zweyten Jahrhunderts für ungegründet halte und mir die vermeintlichen tendentiösen Beziehungen des Evangelisten auf die Gegensätze in der Kirche und Lehre jener Zeit exegetisch unerweislich scheinen. Aber hiervon jetzt abgesehen, so frage ich, was berechtigt uns, von einem Briefe, welcher doch einen überwiegend positiv paränetischen Inhalt und Zweck hat, zu fordern, daß er über die kurze Bezeichnung der Irrlehre in ihrem Princip und ihrer unmittelbarsten Consequenz, welche zur Verwarnung der Leser genügte, hinausgehen und in Paul. Weise seine Gegner fassen oder dieselben in der Art des Joh. Evangeliums durch geschichtliche Erörterungen oder gar gnostische Idealisirungen der Geschichte und Reden Jesu widerlegen sollte? Ich fürchte, daß dieß Urtheil etwas von je-

ner Art der Kritik an sich hat, nach der man spricht: so hätte ich, wenn ich der Verfasser des Briefes wäre, geschrieben, da er nun nicht so geschrieben, so ist er es eben nicht. Das entgegengesetzte Urtheil mag auch ein subjectives seyn, allein auf keinen Fall hat jene Art der Kritik, so lange sie nicht schlagendere Beweise bringt, einen Anspruch auf kritische Evidenz.

6. Aber vielleicht ist die mehr positive Argumentation von Dr. Baur, wodurch er beweisen will, daß der Brief überhaupt kein apostolisches Product seyn könne, sondern im 2ten Jahrhundert unter den Conflicten der Kirche mit dem Montanismus und eben aus dem Montanistischen Ideenkreise hervorgegangen sey, evidenter.

Das eigentliche Thema des Briefes, der Gegenstand, Grund und Zusammenhang, worin der Verf. desselben alle Belehrungen und Ermahnungen zusammenfasse, sey der aus dem Evangelium des Joh. abstrahirte und auf das praktische Verhalten der Christen angewendete Gedanke, daß wir die Brüder, daß wir uns unter einander lieben sollen. Der Verf. motivire dieß Gebot durch verschiedene sehr wichtige Momente. Der Hauptgrund aber liege darin, daß die Liebe das Mittel sey zur Erreichung des höchsten Zweckes in der Christlichen Gemeinschaft, daß man von der Sünde frey sey, (nicht werde), daß die Sünde wie in den Einzelnen, so in der ganzen Christlichen Gemeinschaft eine völlig aufgehobene sey. Wie nun der Vf. davon ausgehe, daß so lange man noch Sünde habe, keine Gemeinschaft mit Gott möglich sey, weil die Sünde Finsterniß sey, so werde auch die ganze Anschauungsweise des Vrf. getragen von dem Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß, Gott und der Welt, dem ewigen Leben und der Sünde, welche als solche ἁμαρτία πρὸς θάνατον sey. In Folge dieses Gegensatzes bestimme der Verf. als eigentlichen Zweck seines Briefes die Ermahnung, gar nicht zu sündigen, in dem Sinne nemlich, in welchem es 5, 18 heiße, daß jeder, der wahrhaft aus Gott geboren sey, nicht sündige, ja wegen des in ihm bleibenden göttlichen σπέρμα

3, 9. nicht sündigen könne. Der Christ, als Kind Gottes, müsse dahin streben absolut frey von der Sünde zu seyn, wer sündige, der sey vom Teufel u. s. w. Hier aber entstehe nothwendig die Frage, ob und wie das absolute Nichtsündigen möglich sey, wenn nach dem Verf. doch der Christ, indem er sage, er habe keine Sünde, sich täusche und in Widerspruch mit der Wahrheit sey? Möglich sey dieß nach dem Zusammenhange des Briefes einmahl dadurch, daß das Blut Christi uns und die ganze Welt von der Sünde reinige 1, 7. vgl. 2, 2. und 3, 5., sodann aber dadurch, daß wir einander lieben. Denn Sündigen und die Brüder nicht lieben, — sey dem Verf. ein und dasselbe. Die volle klare Aufhebung des Gegensatzes aber zwischen den beyden Sätzen, daß der Christ als Kind Gottes nicht sündige, und doch auch noch sündige, — liege darin, daß nach dem Verf. die Sünden der wahren Christen eben nur erlaßliche seyen, solche, in denen die Sünde an sich schon aufgehoben sey. Die Erlaßlichkeit der Sünden beruhe aber sowohl darauf, daß wir Jesum Christum als Paraklet bey dem Vater haben, als auch auf der in der Bruderliebe begründeten Fürbitte. Die Liebe nemlich sey sowohl das Princip der heil. Lebensgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, als auch das Princip der Gemeinschaft der Menschen untereinander; ihr höchstes Moment aber habe die Liebe darin, daß nur durch sie die Fürbitte möglich sey, sowohl die Fürbitte Christi bey dem Vater, als die Fürbitte der Christen, durch welche die Sünden den Christen vergeben und die ganze Gemeinschaft ihrem Begriffe gemäß eine sündlose werde. Der Beweis für diesen Begriffszusammenhang des Briefes liege in dem Schlusse 5, 13 ff. Daraus ergebe sich, welches Gewicht der Verf. auf die Unterscheidung zwischen den Sünden zum Tode und den erlaßlichen Sünden lege, welche, da sie nicht wie jene den Tod zur unausbleiblichen Folge haben, den Christen auch nicht aus der Gemeinschaft des ewigen, reinen, heiligen, aus der schlechthin von der Sünde freyen Gemeinschaft herausbringen. Diese Freyheit aber sey nur möglich

durch die Fürbitte. Ohne Bruderliebe also keine Fürbitte, ohne diese keine Sündenerlassung, ohne diese aber keine die Kinder Gottes in ihrer Reinheit und Heiligkeit in sich begreifende Gemeinschaft mit Gott, ohne diese endlich kein ewiges Leben. Vgl. 3, 15. 17. 4, 12. 3, 18—22., aus welchen Stellen hervorgehe, daß wie der Bruderhaß die christl. Lebensgemeinschaft zerreiße, so die Bruderliebe sie in ihrer Einheit mit Gott zusammenhalte, daß in dieser Liebe die Liebe Gottes in uns bleibe, daß wir Kraft derselben allezeit thun, was vor Gott gefällig ist, unsere Herzen vor Gott beruhigen und die Freudigkeit zu ihm haben, daß wir von ihm empfangen, was wir bitten, also auch Vergebung der Sünden der Brüder, die wir zum Gegenstande unserer Fürbitte machen.

Aus diesem Begriffszusammenhange des Briefes soll sich ergeben, daß der wesentlichste und concreteste Inhalt desselben den montanistischen Ideenkreis sehr nahe berührt. Liege doch im Princip des Montanismus dieselbe Idee, daß die ganze Christengemeinschaft eine sündlose, heilige sey! Und wenn die Montanisten im Bewußtseyn dieser Idee sich rühmten die vorzugsweise spirituales zu seyn, im Gegensatz gegen die psychici, und wenn sie als spirituales nicht nur auf die Heiligkeit, sondern auch, da der Heiligkeitsgeist zugleich Princip ihrer prophetischen Begeisterung war, auf ein höheres Wissen Anspruch machten, so sey in unserm Briefe 2, 20. 26 f. wesentlich dasselbe gesagt, indem der Verf. bey seinen Lesern das ihrem christlichen Bewußtseyn immanente höhere Wissen voraussetzt, und ihnen in dieser Beziehung das χρῖσμα, die heilige Geistessalbung von Christo, dem Heiligen, zuschreibt. Nicht etwa erkläre sich aus der Joh. Stelle die kirchliche Sitte im 2ten Jahrhundert, die Täuflinge mit dem heiligen Öhle zu salben, sondern umgekehrt erhalte jene aus dieser erst ihren Aufschluß. Die Entstehung jener Taufsitte, durch welche jeder Christ für sich selbst eben das werden solle, was Christus auf absolute Weise gewesen, lasse sich am natürlichsten in dem Kreise des

Montanismus denken, wie denn auch der erste kirchliche Schriftsteller, welcher derselben als einer bereits bestehenden erwähne, der Montanisirende Tertullian de baptism. c. 7. sey.

Deutlicher noch spreche für die gegenseitige nahe Berührung zwischen dem Montan. und dem Ideenkreise unseres Briefes die von dem Verf. des letzteren als Knotenpunct des ganzen Inhalts deutlich genug hervorgehobene Unterscheidung zwischen der Sünde zum Tode, der unerlaßlichen, und der Sünde nicht zum Tode, der erlaßlichen. Daß diese Unterscheidung eine charakteristische des Montanismus sey, worauf die Behauptung der Montan. Lehre von der ausgezeichneten Heiligkeit der pneumatischen Gemeinde beruhe, liege am Tage. Streng gegen die Todsünde sey der Montanismus gegen die Erlaßsünden desto nachsichtiger gewesen, um den absoluten Heiligkeitscharakter der Gemeinde behaupten zu können. Daß aber die Montan. und die Joh. Unterscheidung der Tod- und Erlaßsünden wesentlich Eins sey, ergebe sich aus Tertullians Schrift de pudicitia c. 2. und 19., wo dieser die Montan. Unterscheidung der beyden Sündenclassen ganz auf 1 Joh. 5, 16. zurückführe, so daß man sehe, er habe sich nur unter der Voraussetzung, daß jene Unterscheidung der wahre Schlüssel des Briefes sey, den Zusammenhang desselben klar machen können [1]). Könne man sich, fragt Dr.

1) Die betr. Stelle lautet im Zusammenhange so: Nachdem Tertull. Cap. 2., wo er vorzugsweise von der christlichen Barmherzigkeit gegen sündigende Brüder handelt, davon gesprochen, daß man nach der Schrift überhaupt, auch der alttestam. bey der Vergebung und Fürbitte die verschiedenen Arten der Sünde wohl unterscheiden müsse, damit man nicht zu gelind und lax die freni disciplinae erschlaffen lasse oder zu streng anziehe, fährt er zur Feststellung der Schriftauctorität in suis terminis so fort: Causas poenitentiae delicta condicimus. Haec dividimus in duos exitus, alia erunt remissibilia alia irremissibilia. Secundum quod nemini dubium est alia castigationem mereri, alia damnationem. Omne delictum aut venia expungit aut poena, venia ex castigatione, poena ex damnatione. De ista differentia jam et quasdam praemisimus altercationes scripturarum, hinc retinentium, hinc dimittentium delicta. Sed et Joannes docebit 1 Joann. 5, 16. Ita ubi est conditio vel ratio postulationis, illic etiam remissionis. Ubi nec postulationis, ibi aeque nec remissionis. Secundum hanc differentiam delictorum poenitentiae quo-

Baur, wundern, daß es dem Tertullian so befriedigend gelingt, seine Montan. Anschauungsweise aus dem Joh. Briefe zu rechtfertigen, wenn der Verf. desselben gleichfalls schon die Unterscheidung, auf welcher hier doch alles beruhe, in keinem anderen Interesse gemacht habe, als demselben, welches der Montanismus hatte?

Von den drey Haupttodsünden der Montanisten, der Abgötterey, dem Menschenmorde und der Hurerey, findet Dr. Baur die beyden ersten deutlich genug bezeichnet, die

---

que conditio discriminatur. Alia erit quae veniam consequi possit in delicto scilicet remissibili. Alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili. Hierauf will Tert. speziell die Frage beantworten, zu welcher Classe von Sünden die moechia et fornicatio gehören. Ehe er das aber thut, berührt er den Einwurf: Si aliqua poenitentia caret venia, jam nec in totum agenda est. Nihil enim agendum est frustra. Er zeigt, daß eine Buße, auch nach begangenen Todsünden, nicht vergeblich, nicht fruchtlos sey. Denn indem sie zu Gott, der allein Sünden und zumahl Todsünden vergebe, hingewiesen wird und sich vor Gott niederwirft, wird sie um so mehr Vergebung erwirken, weil sie dieselbe nur von Gott erbittet, weil sie menschliche Vergebung nicht für hinreichend hält, quod ecclesia mavult erubescere, quam communicare. — Genauer erklärt er sich, nachdem er die Paul. Briefe durchgegangen ist, C. 19. über die betreffende Joh. Stelle, indem er sich bemühet zu zeigen, daß die beyden Sätze des Briefes, daß kein Christ ohne Sünde sey und daß der wahre Christ nicht sündige, so wie der Gegensatz, daß das Blut Christi uns von aller Sünde reinige und seine Fürbitte die Sünden der ganzen Welt umfasse, anderseits die Fürbitte für den, der zum Tode sündige, ohne Erfolg sey, — sich recht gut durch die distinctio delictorum, die Joh. empfehle, vereinigen lassen. Der Grund der Distinction sey, quod sint quaedam delicta quotidianae incursationis, quibus omnes simus objecti. Cui enim non accidet, aut irasci inique et ultra occasum solis, aut manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri etc., ut si nulla venia sit istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei. Horum ultra exorator non erit Christus, haec non admittet omnino, qui natus ex Deo fuerit, non futurus Dei filius, si admiserit. Ita Joanni ratio constabit diversitatis distinctionem delictorum disponenti, cum delinquere Filios Dei nunc adnuit, nunc abnuit. Prospiciebat enim clausulam litterarum suarum et illi praestruebat hos sensus, dicturus in fine manifestius: si quis — 1 Joan. 5, 16.

erstere 5, 21. vgl. 3, 4., wo er in der ἀνομία die Identität der Sünde und des Heidenthums nachzuweisen sucht, die zweyte 3, 15. Nur die spezielle Beziehung auf die dritte, die πορνεία, sey im Briefe nirgends ausgedrückt. Allein mitgedacht, meint er, habe sie der Verf. gewiß, da er alle einzelnen Arten der Sünde wieder auf das Wesen der Sünde überhaupt zurückführe. — Allerdings ein schwächliches Argument! Aber dem Kritiker steht ein stärkeres zu Gebote, die von Klemens von Alex. in seinen Adumbrationen bezeugte Aufschrift des zweyten Briefes πρὸς παρθένους, welche man am besten auch bey dem ersten voraussetzen könne, auf welchen sie zum wenigsten eben so gut passe, als auf den zweyten. Denn diese παρθένοι könnten doch nur solche seyn, welche, um nur von der πορνεία und allem, was in ihre Kategorie gehört, so fern als möglich zu bleiben, die Christl. Vollkommenheit auch auf die Enthaltung von der Ehe ausdehnen, eben die παρθ., von welchen der Apokalyptiker 14, 4. spreche, in demselben Sinne, in welchem die Kirche vera, pudica, sancta virgo bey Tertullian de pudic. 1. heiße. So habe der Verf. des ersten Joh. Br. durch die Überschrift das Verbot der πορνεία idealisirt, indem er die höchste Aufgabe des Christlichen Lebens in einen reinen keuschen jungfräulichen Sinn überhaupt setze.

Bey dieser Verwandtschaft zwischen dem Ideenkreise des Briefes und dem der Montanisten, sey es, meint Dr. Baur, unmöglich, jenen für einen echt apostol. Brief zu halten. Das Unapostolische, Unevangelische darin liege doch zu sehr auf der Hand, theils in der Unterscheidung zwischen den Todsünden und den erlaßlichen Sünden, wodurch die Sittenlehre des Evangeliums verdunkelt, und theils noch mehr in der Beschränkung der Christlichen Fürbitte auf die erlaßlichen Sünden, wodurch die Möglichkeit der Sündenvergebung objectiv beschränkt, und die Kraft des Versöhnungstodes Christi geschwächt werde, welches alles mit dem Montanistischen Dualismus zusammenhänge, daß Teufel, Sünde und Tod eine selbst der Gnade Gottes in Christo

und dem gläubigen Vertrauen auf diese unüberwindliche Macht seyen.

In der That, wäre der Charakter und Zusammenhang der Gedanken des Briefes wirklich der von Dr. Baur darin aufgewiesene, so müßte man die apostolische Authentie desselben schlechthin aufgeben, und dem ingeniösen Kritiker Dank sagen, daß er den neutestam. Kanon von einem so stark Montanistisch gefärbten, mehr und weniger unchristlichen Machwerke befreyet hat. Kaum bedarf es dazu noch der letzten positiven Argumente, welche Dr. Baur aus dem zweyten, besonders dem dritten Briefe nimmt, indem er unter der Voraussetzung, daß alle drey Briefe von einem Verfasser unter denselben historischen Verhältnissen und Veranlassungen geschrieben seyen, vornehmlich aus dem dritten nachzuweisen sucht, daß die ganze pseudonyme Joh. Brieftrias im 2ten Jahrhunderte unter den Conflicten der kathol. Kirche mit dem Montanismus verfaßt sey [1]).

Unstreitig gehört diese Beweisführung Baurs zu seinen ingeniösesten Kunststücken, die neutestam. Litteratur größtentheils um ein Jahrhundert jünger zu machen und ihr das heilige apostolische Ehrenkleid schonungslos auszuziehen und zu zerschneiden.

Je glänzender aber dieses Hypothesenkunststück erscheint und je verführerischer durch seine Genialität und Kühnheit, desto mehr ist Pflicht, die Hypothese einer ins Einzelne genau eingehenden kritischen Prüfung zu unterwerfen.

7. Dr. Baurs Argumentation hat ihren Hauptnerv darin, daß der Verf. des Briefes von dem schon Montanistisch verschrobenen Standpunct des ausschließenden Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß u. s. w. die christ-

---

*) Das Verdienst, die Hypothese von der Montanist. Entstehungsweise des Briefes zuerst aufgestellt zu haben, hat Baurs Schüler Planck, in der Abhandl. Judenthum und Christenthum in Zellers Jahrbüchern 1847. S. 468 ff. Dem Meister bleibt das größere Verdienst, die Andeutungen Planck's weiter ausgeführt, und dessen Hypothese so auf die Spitze gebracht zu haben, daß die Joh. Frage nach dieser Seite hin erschöpft zu seyn scheint.

liche Lebensgemeinschaft als eine schlechthin heilige, sündlose betrachte, und indem er es einerseits für eine Selbsttäuschung erkläre, wenn der Christ sage, er habe keine Sünde, anderseits aber doch das evangelische Trostwort ausspreche, nicht nur daß Christi Blut uns von aller Sünde reinige, sondern auch, daß der Sohn Gottes bey dem Vater der Fürbitter sey für die Sünden der ganzen Welt, — damit einen Gegensatz ausspreche, welchen er nur dadurch zu heben vermocht habe, daß er das Hauptgewicht seiner Paränese auf den Schlußabschnitt 5, 13 ff. lege, insbesondere auf den Montanistischen Unterschied zwischen den alle wahre christliche Lebensgemeinschaft aufhebenden Todsünden und den sogenannten erlaßlichen Sünden, durch welche der wesentliche Heiligkeitscharakter der Gemeinschaft nicht aufgehoben werde.

Allein es fragt sich zunächst, ob die Unterscheidung zwischen den beyden Arten von Sünden 5, 16. mit der späteren kirchlichen, insbesondere Montanistischen wirklich zusammenfalle? Verwandt sind beyde, aber wie? Schon das ist verschieden, daß während die kirchliche Unterscheidung, insbesondere die Montanistische nach Tertullian die beyden Arten der Sünde in concreto näher bestimmt, insbesondere die Todsünden als bestimmte Thatsünden, resp. Verbrechen charakterisirt, durch welche die christliche Lebensgemeinschaft geradezu aufgehoben wird, — der Verf. unseres Briefes dagegen den Begriff beyder Classen nur ganz im Allgemeinen bezeichnet und zwar eben nur in Beziehung auf die christliche Fürbitte der Brüder unter einander. Ob es für die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* überhaupt eine Sündenvergebung bey Gott gebe, darüber entscheidet er nicht. Er will nur, nachdem er gesagt, die Christen könnten bey jedem Gebet nach dem Willen Gottes der Erhörung gewiß seyn, die Ausnahme hervorheben, welche in der Fürbitte für die Brüder, welche zum Tode gesündigt, liegt, insofern nach Gottes heiligem Willen da, wo zum Tode gesündigt sey, auch der fürbittende Christ keine *ζωή* zu schaffen im Stande sey. — So wenig der Verf. durch diese Unterscheidung

zwischen der erhörlichen und unerhörlichen Fürbitte der Strenge des sittlichen Princips des Evangeliums irgendwie Abbruch thun will, — nach 5, 17. ist ja alle und jede ἀδικία Sünde, wiewohl nicht jede Sünde πρὸς θάνατον, — so wenig will er dadurch die Gnade Gottes in ihrer absoluten Machtvollkommenheit, welche auch das Todte wieder aufzuwecken vermag, beschränkt haben. Denn wenn er 2, 2. sogar sagt, der ἱλασμὸς Jesu Christi, worauf sein Paracletenamt beruhe, umfasse auch alle Sünden der ganzen Welt, so sind unter diesen letzteren gewiß auch die Sünden zum Tode begriffen, selbst nach Dr. Baurs Definition der Joh. Todsünde, welche doch wesentlich Weltwesen ist, heidnisches Weltwesen.

Aber es fragt sich weiter, ob man exegetisch berechtigt ist, 5, 16. 17. als Knotenpunct, als Spitze des ganzen Briefinhalts zu betrachten?

Gewiß liegt in dem Schlußabschnitt 5, 13 ff. eine Zusammenfassung der Hauptgedanken des Briefes, aber daß die 5, 16. 17. gemachte Unterscheidung der eigentliche Knotenpunct des ganzen Briefes sey, so daß der ganze Inhalt eben nur daraus verstanden werden könne, kann ich weder dem Tertullian, noch Dr. Baur zugeben. Wie schon bemerkt, mehr nur gelegentlich spricht der Verf. von den beyden Classen der Sünden im Zusammenhange mit seiner Trostlehre von der παῤῥησία der Christen im Gebet. Wollte er damit den eigentlichen Schlüssel für das Verständniß des ganzen Briefinhaltes geben, so mußte er gleich im Anfange, wo er von der Sünde spricht, 1, 5—2, 2. die Unterscheidung aussprechen, besonders in Verbindung mit der Lehre von der versöhnenden Kraft des Todes Jesu Christi, zumahl da nach Dr. Baur in dieser Unterscheidung eine Beschränkung der sündenvergebenden Gnade Gottes, sowie der Energie und des Umfanges der reinigenden und versöhnenden Wirksamkeit des Blutes Jesu Christi liegen soll.

Was aber das Unapostolische oder Nachapostolische im Briefe überhaupt betrifft, so enthalten namentlich gerade die=

jenigen Paul. Briefe, welche Dr. Baur doch noch für echt hält, so viel den Hauptgedanken unseres Briefes Verwandtes, daß der apostolische Charakter des Ideenkreises desselben bey aller Eigenthümlichkeit und den Spuren einer zweyten Evolution der apostolischen Gedankenbildung unverkennbar ist.

Wir finden bey Paulus dieselbe strenge Fassung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß, heiligem und seligem Leben, und Sünde und Tod, Röm. 6, 18 ff. 2 Kor. 6, 14 ff., und auch darin stimmt Paulus ganz mit unsrem Briefe zusammen, daß er die christliche Gemeinde als eine wahrhaft heilige, als einen heiligen Gottestempel 1 Kor. 3, 16. 17. darstellt, in der nichts Unreines, kein Sauerteig 2 Kor. 6, 14. 1 Kor. 5, 7 f. seyn dürfe, und endlich, daß er von der Gemeinschaft und den Seligkeiten des Reiches Gottes alle *πόρνοι, εἰδωλολάτραι, μοιχοί, μαλακοί, ἀρσενοκοῖται* u. s. w. 1 Kor. 6, 9. 10. Gal. 5, 19—21. ausdrücklich ausschließt. Auch hat Paulus auf's entschiedenste die christliche Bruderliebe als Lebenscentrum der Gemeinde dargestellt und zwar eben die wahre, heilige Bruderliebe Röm. 12, 1 ff. 13, 8 ff. Allerdings kennt er die bestimmte Joh. Unterscheidung zwischen den Sünden zum Tode und nicht zum Tode — nicht; aber indem er doch zwischen solchen Sünden und Fehlen der Brüder, welche von den *πνευματικοῖς* mit dem Geiste der Sanftmuth getragen werden sollen, und welche das Wiederzurechtkommen durch liebevolle Hülfe nicht ausschließen Gal. 6. 1., und denen, welche von dem Erbe des Reiches Gottes schlechthin ausschließen Gal. 5, 19 ff., unterscheidet, ferner, indem er den Blutschänder in Korinth aus der Gemeinde auszuschließen gebietet, ja denselben feyerlich dem Satan übergiebt 1 Kor. 5, 1 ff., — ist er mit diesem allen nicht auf dem Wege zur Johanneischen Unterscheidung? Freylich spricht er nicht von dem Unterschiede der Fürbitte für die, welche zum Tode, und der Fürbitte für solche, die nicht zum Tode gesündigt haben. Allein, wenn er doch 2 Kor. 7, 9 ff. dem Blutschänder in Korinth und der Gemeinde, die ein solches Ärgerniß geduldet, sobald er die *λύπη*

κατὰ θεὸν und die daraus hervorgehende μετάνοια εἰς σωτηρίαν merkt, völlig verzeihet, so lange aber diese Werkzeichen der ζωὴ nicht hervortraten, streng straft, ist dieß nicht wesentlich dasselbe, was Joh. sagt? Die Idee der strengen heiligen Gottesgemeinschaft ist schon im A. T. so stark ausgesprochen, daß es 1 Sam. 2, 25 heißt: Sündigt Mensch wider Mensch, so richtet ihn Gott, sündigt aber ein Mensch wider Jehovah, wer mag für ihn beten? — und Jerem. 7, 16. Jehova dem Propheten Jeremias verbietet, für das Volk Fürbitte bey ihm einzulegen, vergl. 15, 1., wo Jehova sagt, daß wenn auch Moses und Samuel vor ihm ständen, er doch sein Herz nicht zu diesem Volke neigen wolle. Diese strenge Gerechtigkeit Gottes im A. T. gegen die, welche die Gnade Gottes durch immer neues Sündigen verschmähen, und in diesem Sinne zum Tode sündigen, ist im N. T. durch die Versöhnungsgnade Gottes so wenig aufgehoben, daß selbst Christus Joh. 17, 9. ausdrücklich erklärt, er bitte nicht für die Welt, die im Argen liegt, und daß er Matth. 18, 15 ff., vergl. Luk. 17, 3. 4. die Sündenvergebung in der Gemeinde bedingt durch Gehorsam gegen das Wort der Zucht und Ermahnung, so wie durch das Bekenntniß der Reue und die Umkehr des Sünders. Gehört die Sünde zum Tode irgendwie zur Kategorie der Blasphemie gegen den heiligen Geist, oder vielmehr ist diese eben nur die diabolische Spitze von jener, so ist der Gedanke der Erfolglosigkeit der Fürbitte für einen Sünder zum Tode eben nur die gewiß nicht erst von dem Montanismus gezogene Consequenz aus dem Ausspruche Christi Matth. 12, 32. Und wenn der Verf. des Briefes an die Hebräer 6, 4 ff. die Bekehrung und die μετάνοια eines vom Glauben abgefallenen Christen für ein ἀδύνατον erklärt, ist dieß nicht ein der Johanneischen ἁμαρτ. πρὸς θάνατον ganz ähnlicher Gedanke?

Nach Schwegler [1]) soll dieser Brief am Ende des er-

---

1) Nachapost. Zeitalter 2. 307.

sten Jahrhunderts geschrieben, und nach Baur [1]) dem Litteraturkreise der Ausgleichung des Paulinismus mit dem Judaismus in der Idee der kathol. Kirche angehören, also einer Periode, die wenn ich recht verstehe der Montanistischen vorangeht. Wie kann man nun so entschieden behaupten, der Joh. Brief sey vornehmlich wegen der doch ziemlich allgemein gehaltenen Unterscheidung zwischen der Todsünde und der Sünde nicht zum Tode aus dem Montanistischen Lebens- und Ideenkreise hervorgegangen? Vergebens beruft sich Dr. Baur auf die Art, wie Tertullian in der oben [2]) angeführten Stelle 1 Joh. 5, 16. für seine Montanistische Lehre von dem Unterschiede zwischen den unerlaßlichen Todsünden und den erlaßlichen quotidianae incursationis ausbeutet und den Zusammenhang der Gedanken des Briefes in Beziehung auf diesen Unterschied auslegt oder von scheinbaren Widersprüchen befreyet. Ihm selbst, dem Tertullian, fällt nicht von weitem ein, den Brief nicht für einen echt apostolischen zu halten. Indem er der laxen Bußdisciplin der psychisch gewordenen Kirche seiner Zeit mit der strengen Montanistischen Bußtheorie entgegentritt, und sich dabey auf die älteste Kirchenzucht c. 18. beruft, sucht er zu zeigen, daß so im N., wie im A. T., in den Evangelien, den neutest. Briefen, insbesondere auch den Paulinischen bey aller Entschiedenheit, womit die heil. Schrift die Unbeschränktheit des sündenvergebenden Gottes behaupte, doch der Gemeinde des alten und neuen Gottesvolkes streng geboten sey, gewisse grobe Sünden, welche dem Princip der Heiligkeit der Gemeinde Gottes absolut widersprechen, für unerlaßliche zu halten und über die, welche sie begehen, die kirchl. Ausschließung zu verhängen. Tertullian würde sich selbst widersprechen, wenn er in dem Bestreben, die strengere Bußdisciplin aus der einstimmigen heil. Schrift zu erweisen, auch nur im entferntesten vor-

1) Das Christenthum und die Christl. Kirche in den drei ersten Jahrhunderten S. 98 ff.

2) S. Note 1. auf S. 175.

ausgesetzt, ja auch nur daran gedacht hätte, der Joh. Brief sey eben aus dem Mont. Lebenskreise hervorgegangen.

Ein anderes spezielles Hauptmerkzeichen der unapostolischen, insbesondere Montan. Entstehungsweise des Briefes soll nach Dr. Baur in dem Gebrauch des Begriffes und Wortes χρῖσμα 2, 20. 26. liegen.

Daß unter dem χρῖσμα das πνεῦμα ἅγιον, das dem Christen von Christo dem schlechthin Heiligen gegebene immanente göttliche Lebensprincip zu verstehen sey, bestreitet Niemand. Kraft dieses heil. Geistes, welcher Ev. 16, 14. der Geist der Wahrheit heißt, also der Geist der sicheren Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrthum, wissen und behalten die Leser die Christliche Wahrheit, kennen und verwerfen den Irrthum, die Lüge schlechthin. Unleugbar deutet das ὃ ἐλάβετε 2, 26. auf einen bestimmten historischen Act hin, worin die Leser den Geist, das Chrisma empfangen haben. Unter diesem bestimmten Act versteht der Verf. höchst wahrscheinlich den Taufact. Gesagt hat er es indessen nicht; er setzt es als bekannt voraus. Aber die Taufe ist für ihn unstreitig eben die wesentliche Anfangsepoche des Christwerdens, worin der Christ das Zeugniß Gottes von dem Sohne im Glauben aufnimmt und ein aus Gott geborenes Kind Gottes wird. Bey dieser geistigen Fassung des χρῖσμα in unsrem Briefe ist's, wie mir scheint, unmöglich, daß der Verf. Begriff und Ausdruck aus dem damahligen Taufritual entnommen haben sollte. Oder hat etwa auch Paulus 2 Kor. 1, 21. ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς, θεὸς u. s. w. dabey an den Taufritus der Salbung gedacht, von welchem sich auch in den späteren Paul. Briefen keine Spur findet? Man sieht, wie der Apostel von Christo, dem vorzugsweise mit dem heil. Geiste Gesalbten, auf das χρίσας ἡμᾶς kommt und in welchem Sinne er dieß versteht, nemlich von der heil. Geistessalbung der Christen. Er könnte dabey an die Salbung des Hohenpriesters im A. T. gedacht haben; viel näher aber lag ihm die alttestam. Prophetie Esaias 61,

1. 2. vergl. Luk. 4, 18. AG. 10, 38. Unstreitig dachte sich auch Paulus den Act der heil. Geistessalbung im Moment des Christwerdens, unzertrennlich von dem Glaubensacte. Nach der Analogie der neutestam. Geschichtsanfänge ist der geistige Gedanke, die Idee allezeit das Primäre, ursprünglich Apostolische, und das Symbolische, Rituelle, wo es nicht aus dem alttestam. aufgenommen ist, das Spätere, auf die geistige Conception Gegründete. Gewiß kommt dieß dem Apostel Paulus in dem 2. Korintherbriefe zu Gute. Warum nicht auch dem Verfasser unseres Briefes? Warum soll dieser gerade die Idee des χρῖσμα, welche er doch sehr innerlich, geistig faßt, aus dem Taufritus der Montanisten aufgenommen haben? Faßt er doch das χρῖσμα wesentlich nicht anders, als Paulus. Wenn Dr. Baur fragt, wo lasse sich die Entstehung des Gebrauchs, durch welchen der einzelne Christ für sich selbst werden sollte, was Christus auf absolute Weise ist, ein χριστός, natürlicher voraussetzen, als in dem Montan. Kreise, so kommt es bey der Joh. Stelle auf Ort und Art der Entstehung des Gebrauchs gar nicht an, sondern darauf, ob derselbe schon bestand und den Lesern bekannt war, auch seiner Deutung nach. Gewiß ist, daß der Ritus nicht apostol. Ursprungs ist, auch in der apostol. Kirche zur Zeit des Apostels Paulus noch nicht bestand. Wann und wo derselbe entstanden sey, ob er nach dem kirchl. Taufritual der Taufe voranging oder folgte, oder beydes, ist ein sehr dunkler Punct der kirchlichen Archäologie. Es ist aufgefallen, daß Justin apol. maj. 61 f., wo er den christlichen Cultus näher beschreibt, der Sitte gar nicht gedenkt. Ich wage nicht daraus zu schließen, daß sie zu Justins Zeiten in der kath. Kirche überall noch gar nicht Statt gefunden habe. Es kann seyn, daß die Sitte damahls noch nicht allgemein war. Auch ist zu beachten, daß Justin, wo er von der Taufe spricht, alles Gewicht auf die Hauptmomente, das Bad der Wiedergeburt und der Erleuchtung legt, wogegen die Salbung untergeordnet ist. Allein, wenn man nun sagt, die Sitte sey eben ursprünglich eine Sectensitte,

besonders der Gnostiker gewesen, namentlich nach Iren. adv. haer. 1, 21, 3. bey den Markosiern, deren Gebrauch und Deutung desselben Irenäus aber entschieden genug verwirft, den Ophiten vergl. Orig. c. Cels. VI, 27. und den Marcioniten nach Tertull. c. Marc. 1, 14., so ist schwer zu begreifen, wie in diesem Falle dieselbe in der kathol. Kirche so allgemein Eingang gefunden hat, wie sie wenigstens zur Zeit Cyprians bereits gefunden hatte. Denn dieser spricht davon wie von einer schon bestehenden kathol. Sitte [1]. Gleicherweise spricht Tertullian de bapt. c. 7. [2]), von dem Salbungsritus nach der Taufe, den er auf die typische Salbung Aarons durch Moses und auf den Prototypus der Messianischen heiligen Geistessalbung zurückführt, nicht als von einer eben nur Montanistischen, sondern einer de pristina disciplina schon bestehenden allgemeinen kirchlichen Sitte. Es mag dahin gestellt bleiben, wann und wie das 3. und 7te Buch der sogen. apostolischen Constitutionen entstanden seyn mögen. Aber 3, 16. und 7, 22. wird von der Salbung mit dem heil. Öhle, zum Zeichen der *μετοχὴ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, vor der Wassertaufe, und von der Salbung mit dem *μύρον* als *σφραγὶς τῶν συνθηκῶν* oder der *ὁμολογία* nach der Taufe so gesprochen, daß man sieht, die Salbungssitte bey der Taufe war ein alter kirchlicher Gebrauch, der in keiner Art von den Häretikern und Schismatikern ausgegangen ist, und den der Verf. des siebenten Buches noch so geistig zu fassen vermochte, daß er sagt, wenn weder *ἔλαιον* noch *μύρον* bey der Taufe vorhanden sey, auch das Wasser ausreiche *πρὸς χρίσιν καὶ πρὸς σφραγίδα*, was auf die apostolische Geistigkeit und Einfalt zurückweist, welche wir bey Paulus im 2 Korintherbriefe und in den betreffenden Stellen des ersten Joh. Briefes finden. Ich muß also darauf verharren, daß der Salbungsritus bey der Taufe nicht

1) Epist. 70. Ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus sit, ut accepto chrismate ipso unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit etc.

2) Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant.

zu den Voraussetzungen der angeführten Joh. Briefstellen gehört, sondern daß umgekehrt, aus dem apostol. Gedanken von der Christusähnlichen Salbung der Christen mit dem heil. Geiste der spätere, kirchliche wie häretische Gebrauch, unter dem Einfluß der alttest. Symbolik und Ritualsitte hervorgegangen ist.

8. Vergleicht man nun überhaupt den Ideenkreis unseres Briefes mit dem Montanistischen, aus welchem derselbe hervorgegangen seyn soll, so ist auffallend, daß abgesehen von Spuren des Montanismus, welche Dr. Baur in den Brief hineingesteckt hat, keine von den dem Montanismus eigenthümlichen Grundideen sich in unserem Briefe nachweisen läßt, auch im Keime nicht. — Vergebens sucht man darin nach der charakteristischen Grundlehre der Montanisten von der Vollendungsökonomie des heiligen Geistes des Parakleten. Weder von der prophetischen Ekstase und Schwärmerey der Montanisten, noch von ihrer Märtyrerthumsschwärmerey, noch auch von ihrer Eschatologie zeigt sich eine Spur. Soll der Brief einmahl aus der Berührung mit dem Montanismus entstanden seyn, so könnte man eher wagen zu vermuthen, er habe eine antimontanistische Tendenz. Setzt er nicht überall voraus, daß die ewige Offenbarung in Jesu Christo, dem erschienenen λόγος τῆς ζωῆς vollendet gegeben sey? Leitet er nicht Gebot und Botschaft und die heilige Geistesgnade unmittelbar und allein von Christo, dem bezeugten Sohne Gottes ab? Wenn er die Kirche oder vielmehr die Gemeinschaft der Brüder in ihrer Idealität als eine heilige denkt, in der die wahren Gotteskinder in Glauben und Liebe die Welt überwinden, ja überwunden haben, so ist dieß gewiß eben so gut echt Paulinisch. Christ seyn, ein Kind Gottes seyn und den Geist haben ist dem Verfasser im Wesentlichen noch Eins, so daß er die ganze Gemeinde, an die er schreibt, für solche hält, welche wie sie Gottes Kinder sind so auch den heil. Geist haben. Ist dieß Montanistisch? Um so weniger, da der Verf. von jenem Purismus, der von der realen Lebens-

gemeinschaft selbst die Möglichkeit der Sünde ausschließt, fern ist. Auch für ihn ist das christliche Leben ein werdendes, nach der Christusähnlichen Vollendung, Heiligkeit und Herrlichkeit strebendes, nicht schlechthin in irgend einem irdischen Zeitmoment vollendetes. Wozu sonst die Ermahnungen und Warnungen bey allem Vertrauen zur Lebendigkeit des Christlichen Lebensprincips in den Lesern? Ja er stellt die Gemeinde — nicht der Heiligen — sondern der wahrhaft aus Gott geborenen Gläubigen der Welt scharf gegenüber. Allein, was in solchen Fällen von Wichtigkeit ist, von den eigenthümlichen Montanistischen Begriffsausdrücken, wie z. B. von dem Ausdruck des Gegensatzes zwischen den Pneumatischen und Psychischen hat er keinen. Eher könnte man in dem Paulinischen Gegensatze zwischen dem ἄνθρ. ψυχικὸς und πνευματικὸς 1 Kor. 2, 14. Berührungen mit dem Montanismus wittern. Offenbar aber ist, daß die Montanist. Unterscheidung an der Paul. ihre Voraussetzung hat. — Mag die Montanistische Ethik und Ascetik bewußt oder unbewußt auf dem gnostischen Dualismus beruht haben oder nicht [1]), so viel ist klar, der Dualismus der Paul. Briefe und unseres Briefes ist kein gnostischer, sondern der rein ethische vom A. T. her, der Dualismus der ethischen Principien und Impulse, auf welchen die strenge sittliche Weltanschauung der heil. Schrift A. und N. T. gegründet ist. Von einem metaphysischen Gegensatze zwischen Geist und Materie, Gott und Teufel (Ahriman) weiß weder Christus noch irgend einer seiner Apostel etwas. Unsrem Verf. ist nach 2, 16 die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς und die Weltliebe das Böse, nicht die σάρξ und die Welt an sich, nicht irgendwie die Materie, wie man denn auch im Briefe vergebens nach einer Spur der Montanistischen Speiseenthaltungsascetik sucht.

Indessen sagt Dr. Baur, die Montanistische Ethik und Ascetik zeige sich doch in dem Briefe, namentlich 3, 4. deut-

1) Schweglers Montanismus S. 112 f.

lich genug. Denn, wenn es hier heiße πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ [ἡ] ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, so sey der wahre Sinn davon eben nur dieser: „Wer es mit der Sünde noch so leicht nehme, daß er sich aus Todsünden nichts mache, der handle so, als wüßte er überhaupt von einem Sittengesetze nichts und als gehörte er noch ganz dem gesetzlosen, des sittlichen Bewußtseyns ermangelnden Heidenthume an". Unstreitig liege die Steigerung des Begriffs der Sünde durch ἀνομία darin, daß mit dem letzteren der Begriff des Heidenthums, als der schlechthin unsittlichen und gesetzlosen Handlungsweise verbunden werde. Stelle man sich nun, wie der Verf. gleich nach dieser Begriffsbestimmung der Sünde thut, mit ihm in seine dualistische Weltanschauung hinein, so könne kein Zweifel seyn, daß derselbe auch den Gegensatz zwischen dem Judenthum oder dem damit identischen Christenthum und dem Heidenthum in die Reihe der dualistischen Gegensätze von Licht und Finsterniß, Kindern Gottes und Kindern des Teufels hineingestellt habe, — also Montanistisch denke.

Allein daß Judenthum und Christenthum unsrem Verf. identisch seyen, ist eine völlig ungegründete Voraussetzung. Und sodann, was berechtigt denn, ἀνομία ohne Weiteres von dem ohne das geoffenbarte, positive Mosaische Gesetz lebenden Heidenthum zu verstehen? Johannes gebraucht das Wort nicht weiter. Dr. Baur geht von dem bekannten Paul. Sprachgebrauch von ἄνομοι, ἀνόμως u. s. w. aus. Aber hat nicht Paulus, ganz nach Art der Classiker, ἀνομία auch von der Lossagung vom Gesetz, der Gesetzwidrigkeit, im Gegensatz gegen die δικαιοσύνη gebraucht z. B. Röm. 6, 19. vgl. 4, 7. u. a. und sagt er nicht ausdrücklich Röm. 2, 12, daß es auch unter den Juden ein ἁμαρτ. ἐν νόμῳ gebe? Kann man 2 Theff. 2, 7. zweifelhaft seyn, daß er unter dem μυστήριον τῆς ἀνομίας das Geheimniß der Sündenmacht überhaupt verstehe, da er den ἄνομος V. 3. gleichbedeutend setzt mit dem ἄνθρ. τῆς ἁμαρτίας und V. 10 für ἀνομία ἀδικία setzt? Auch Matth. gebraucht 7, 23.

13, 41. 23, 28. *ἀνομία* für Sünde überhaupt als Widerspruch gegen den göttlichen *νόμος*. Und so ist mir nicht zweifelhaft, daß der Verf. unseres Briefes unter der *ἀνομία* die Sünde überhaupt versteht als Übertretung des göttlichen *νόμος*, in welchem alle *ἐντολαὶ* zusammengefaßt sind, oder die *ἀδικία*, welche er 5, 17. auch als näher bestimmenden Begriff der *ἁμαρτία* nimmt.

Auch ist wohl erlaubt zu fragen, ob sich irgendwie nachweisen läßt, daß der Verf. des Briefes dem Heidenthume an sich alles sittliche Bewußtseyn abgesprochen habe, wie Dr. Baur behauptet? Ist er zugleich der Verf. des vierten Evangeliums oder hat er, wenn auch eben nur als schwächlicher Nachbildner der Johann. Ideen im Evangelium, nur etwas davon verstanden, so konnte er in Erinnerung von 10, 16. vergl. 11, 52. über das Heidenthum kaum anders denken, als Paulus Röm. 2, 14 ff., welcher demselben das natürliche Gesetz uud Gewissen zuschreibt und die Fragmente der Uroffenbarung im Heidenthume als die Anknüpfungsfäden und nothwendigen Voraussetzungen der apostol. Mission des Evangeliums in der Heidenwelt betrachtet. Unser Brief enthält keine Spur von einer andern Ansicht vom Heidenthum, als welche Paulus hatte, der ihm in der Verwarnung vor heidnischem Greuel, Belialswesen, in keiner Weise nachsteht.

Außerdem aber, was berechtigt Dr. Baur, in der Umschreibung unserer Stelle, den ersten Satz so zu fassen: Wer es mit der Sünde noch so leicht nimmt, daß er sich aus Todsünden nichts macht u. s. w.? Doch eben nur die Cupidität seiner Montanist. Hypothese. Weder in noch zwischen den Zeilen vermag ich dergleichen zu finden. Der Satz lautet ganz allgemein: Jeder der Sünde thut, begeht auch *τὴν ἀνομίαν*. In dieser Allgemeinheit liegt die Nothwendigkeit, ja der wahre Sinn und der Zusammenhang des Gedankens mit dem unmittelbar Vorhergehenden und Folgenden. Unmittelbar vorher 3, 3. spricht der Verf. davon, daß jeder Christ, der die Hoffnung des seligen Lebens habe, sich

reinige nach Christi Vorbild καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν und gleich darauf V. 5. 6. davon, daß Christus erschienen sey, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι und — πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει. Kann der Verf. in diesem Zusammenhange, wo er das vollkommene Ideal des Christenlebens darstellt, irgendwie an den Unterschied zwischen Todsünden und Sünden nicht zum Tode, geschweige denn an den Montanistischen Unterschied gedacht haben?

Gleichwohl soll nach Dr. Baur die Montanistische Lehre von der Todsünde der eigentliche Schlüssel und Mittelpunct des Briefes seyn.

Aber ist nicht von vorn herein der Montanist. Begriff der Todsünde ein ganz anderer, ein ganz anderer gerade in praktischer Beziehung?

Während bey den Montanisten die Unterscheidung der beyden Sündenclassen sich auf ihre kirchliche Buß- und Excommunicationspraxis bezieht, ist in unsrem Briefe von einer solchen Beziehung gar keine Spur. Der Verf. des Briefes unterscheidet zwischen den Todsünden und den Sünden nicht zum Tode, wie schon oben bemerkt, eben nur in Beziehung auf die Grenzen der christlichen Fürbitte für sündigende Brüder. Die Montanistische Beziehung der Unterscheidung auf die Excommunicationspraxis machte nothwendig, die Todsünden und die anderen im Einzelnen genauer zu bestimmen, was unser Verf., wie schon bemerkt, nicht thut. Er muthet seinen Lesern zu zu wissen, oder aus dem Zusammenhange seiner bisherigen Paränese zu schließen, was die Sünde πρὸς θάνατον in jedem gegebenen Falle sey, nemlich eine solche Sünde, welche durch die Intensität des Unglaubens, der Lieblosigkeit oder auch der Weltliebe überhaupt, unmittelbar Christliches Leben, und wohl auch Christliches Wahrheitsbewußtseyn aufhebe. Wird dadurch der Begriff der Unterscheidung nicht wesentlich verändert?

Nun sagt zwar Dr. Baur, daß der Verf. von den drey Haupttodsünden zunächst zwey im Contexte des Brie-

fes, den Brudermord und die Idololatrie, deutlich genug hervorhebe. Allein von der letzteren spricht er doch nur in der Schlußermahnung 5, 21., und was den ersteren betrifft, so vergleicht er ja 3, 15. den Bruderhaß mit dem Menschenmorde, dem Wesen nach. Er fügt hinzu, der Menschenmörder habe die ζωὴ αἰώνιος nicht bleibend in sich, weil diese eben nur in der vollen Christähnlichen aufopfernden, barmherzigen Liebe sey. Daß er aber auf die Vergleichung des Bruderhasses mit dem Menschenmorde kommt, erklärt sich daraus, daß er als die erste Sündenthat in der Geschichte den Kainitischen Brudermord ansieht und diese teufelische That aus Kains Neid oder aus dessen bösem Gewissenshaß gegen das Gute ableitet 3, 12. Die sociale Ursünde ist für den Verf. die in Kains Brudermord sich zuerst manifestirende Lieblosigkeit, der Haß des Bösen gegen das Gute. Dachte der Verf. hier an das, was er nachher die ἁμαρτ. πρὸς θάνατον nennt, so müßte man sagen, nicht der Menschenmord an sich, sondern der Bruderhaß, der vom Teufel ist und aus welchem die That des Mordes hervorgeht, sey für ihn die Todsünde. Ganz anders die Montanist. Ethik, welche ein Gewicht legt auf die That des Menschenmordes, nicht auf die Gesinnungswurzel. Wollte der Verf. neben dem Menschenmorde die Idololatrie als eine Haupttodsünde nach Montanistischer Weise bezeichnen, so mußte er im Contexte des Briefes bestimmter davon sprechen und die Warnung davor nicht ganz getrennt von seiner Sündenexposition eben nur ans Ende setzen, und zwar so, daß man sieht, es liegt ihm mehr daran, dem allein wahren Gott in Christo die nichtigen, unwahren Götzen gegenüberzustellen, als die Idololatrie als Todsünde zu bestimmen.

Wo bleibt aber die dritte Haupttodsünde der Montanisten, die μοιχεία und πορνεία? Im Briefe selber ist mit keiner Sylbe davon die Rede. Irgend wie aber muß sie doch indicirt seyn, da die Montanisten die Sünden der moechia und fornicatio zu den verwerflichsten und tödtlichsten rechneten. Aber wo und wie denn? Nicht etwa mittelbar,

etwa mitgesetzt, 2, 16, sondern fast möchte man sagen unsichtbar. Nach Dr. Baur soll diese Sünde indirect ausgedrückt seyn in der Überschrift des Briefes πρὸς παρθένους. Schon Whiston meinte, der Brief habe diese Überschrift in dem Sinne geführt, daß er an die jungfräulichen noch unverdorbenen Gemeinden Vorderasiens gerichtet sey. Nach Dr. Baur aber könnte, wie der zweyte Brief nach Klemens von Alex. ad virgines geschrieben sey, so auch der erste πρὸς παρθένους überschrieben worden seyn, worin dann liegen würde, daß der Verf. seine Leser ansehe als ausbündig keusche, meinetwegen auch der Ehe sich enthaltende, oder als solche, welche nach dem Ideal der Jungfrauschaft zu streben und sich der schrecklichsten aller Todsünden, der μοιχεία und πορνεία vor allem zu enthalten hätten. Aber wenn irgend einer Conjectur, so sieht man dieser an, daß sie eben nur aus Noth entstanden ist, um der Hypothese von der Montan. Entstehung des Briefes in einem Hauptpuncte irgend eine Stütze zu geben, wäre sie auch nur ein Schemen im Wasser. Die Conjectur übersteigt in der That alle Grenzen einer irgend berechtigten Kritik und Auslegung. Abgesehen davon, daß in der Klement. Stelle: Secunda Joan. epist. quae ad Virgines scripta —, die wir eben nur in der Lat. Übersetzung der Adumbrationes haben, sehr ungewiß ist, ob Klemens ursprünglich den Plural oder Singular geschrieben, und wenn den Plural [1]), in welchem Sinne er diesen verstanden habe, was berechtigt, da Klemens den ersten Brief nirgends so überschreibt und die Lat. Addresse ad Parthos offenbar ein Irrthum ist, und ziemlich späten Ursprungs, πρὸς παρθένους zur Überschrift des ersten Briefes zu machen und ihr die Beziehung auf die Todsünde der πορνεία und μοιχεία zu geben? Eine so seltsame, fast lächerliche zierhafte Art, die Warnung vor der Todsünde der Unkeuschheit und Hurerei in der äußeren Überschrift, der Adresse zu verstecken ist wohl

1) Vgl. S. 50 f.

auch in der unzweifelhaften Montanistischen Litteratur unerhört.

Tertullian rechnet de pudic. 19 [1]) zu den Todsünden auch noch die fraus, negatio und blasphemia; ja am Ende läßt er den Katalog namhafter Todsünden ganz ins Allgemeine verlaufen, indem er sagt: et si qua alia violatio templi Dei. Auch von jenen drey zusammengehörigen Todsünden findet sich in unsrem Briefe kein Wort und auch die allgemeine Bestimmung der Todsünde als violatio templi Dei, welche der Montanistischen Lehre von derselben, als Sünde wider die heilige Gottesgemeinde, gänzlich entspricht, sucht man vergebens in unsrem Briefe, in welchem die Sünde als ἀνομία des Individuums gefaßt wird, als individuelle Verletzung der Gebote Gottes.

Hiernach können wir, alles wohl erwogen, kein anderes Resultat aus der bisherigen Debatte ziehen, als daß es selbst der scharfsinnigen oder witzigen Combinationskunst des Dr. Baur nicht gelungen ist, unsrem Briefe den apostolischen Charakter abzusprechen und seine Erscheinung aus der Berührung unseres Verfassers mit dem Montanistischen Ideenkreise zu erklären. Es bleibt also bis auf Weiteres dabey, daß unser Brief ein wahrhaft apostolischer, ein echtes Werk des Evangelisten Johannes ist.

---

1) S. oben S. 175. Anm. 1.

Auslegung

des ersten Briefes.

Brieflicher Eingang.

Cap. 1, 1—4.

Die persönliche Auctorität und der Zweck des Sendschreibens.

Der Verf. will seinen Lesern, denen er aus unmittelbarem Ohren=und Augenzeugniß die Botschaft vom Worte des Lebens zur apostolischen christlichen Lebensgemeinschaft als der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, mitzutheilen den Beruf hat, jetzt (ermahnend, tröstend, warnend) schreiben zur weiteren Befestigung der Gemeinschaft und zur Vollendung ihrer Freude daran.

Die etwas verwickelte Construction der eine Periode bildenden drey ersten Verse ist auf verschiedene Weise entwickelt worden. Die einzig richtige Art der Structur ist, V. 2. ganz in Parenthese einzuschließen. V. 3. nemlich wird durch das ὃ ἑωράκ. V. 1. sichtbar reassumirt, so daß die Parenthese V. 2. deutlich hervortritt. Anfang und Schluß derselben sind durch das einander unmittelbar correspondirende *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη* im Anf. und *ἐφανερώθη ἡμῖν* am Ende des Verses so bezeichnet, daß kaum möglich ist an eine andere Structur zu denken. Indessen ist die Parenthese nicht vollkommen correct gebildet. Nicht nur faßt die Reassumtion V. 3. den Inhalt von V. 1. und 2. abkürzend zusammen, sondern es wird, wie es scheint, durch das *καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν* V. 2. schon in der Parenthese der Nachsatz, der erst V. 3. förmlich eintritt, angefangen. Allein dies ist eben nur Schein. Denn der Satz V. 2. stellt eben nur durch die einfache Copula den historischen Proceß dar von der Manifestation des Lebens in Christo

bis zur apostolischen Verkündigung. Ja selbst wenn eine wahre Incorrectheit in der Parenthese stattfände, dürften wir uns doch auf keinen Fall dadurch bestimmen lassen, diese schon von Ökumenius, Theophylakt angedeutete, nachher von Camerarius, Beza, Grotius u. A. empfohlene und seitdem allgemein gewordene und in der That allein zu rechtfertigende Structur aufzugeben und etwa die von Carpzov [1]) empfohlene vorzuziehen, welcher dem Erasmus in seiner Paraphrase folgend, die Parenthese schon mit περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς V. 1. anfängt, mit καὶ ἑωράκαμεν V. 2. schließt und den Nachsatz schon mit dem unmittelbar darauf folgenden καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγ. eintreten läßt. Denn bey dieser Structur fehlt aller logische und syntaktische Grund und Zusammenhang, während für die erste Construction die deutlichsten syntaktischen Merkzeichen so Anfang wie Schluß außer Zweifel setzen [2]).

Die exegetische Hauptstreitfrage bey V. 1. betrifft das neutrale Relativum ὅ, welches zuerst als Subject der ewigen Lebensoffenbarung, dann als Object des unmittelbaren apostolischen Zeugenthums und der apostolischen Verkündigung wiederholt V. 1. und V. 3. gesetzt wird.

Im Zusammenhange der Johanneischen Hauptschriften, des Evangeliums und dieses Briefes, läßt sich eine dreyfache Auslegung denken. Nemlich entweder ist ὅ unmittelbarer Ausdruck des persönlichen Logos, der in Jesu Christo im Fleisch erschienen ist, oder unmittelbarer Ausdruck des Evangeliums,

1) Calvin hat eigentlich gar keine Construction, weder die erste noch die zweite. Er nimmt V. 1. und 2. als Eine Periode und löst die abrupta et confusa oratio ohne äußere Parenthese auf zwiefache Weise auf. Zuerst so: Nos verbum vitae, quod erat ab initio et nobis vere modis omnibus testatum fuit, vobis annuntiamus, ut vita in eo manifestata fuerit. Dann so: Quicquid de verbo vitae annuntiemus vobis ab initio erat et nobis palam ostensum fuit, quia vita in eo manifestata fuit. V. 3. sieht er als die dritte Wiederholung des apostolischen vidisse et audisse an, ne quid desit ad solidam suae doctrinae certitudinem.

2) Andere noch weniger statthafte Structuren s. bey Erasmus Annot. zu d. St. und S. Schmid Comment. zu d. St.

als Geschichte und Lehre des Sohnes Gottes, oder endlich des letztern zuerst, damit aber zugleich auch des erstern, aber mehr mittelbar. Die Streitverhandlung über diese dreyfache Auslegung, der wesentliche Inhalt der exegetischen Geschichte der drey ersten Verse bis auf den heutigen Tag, hat besonders dadurch ein solches Interesse gewonnen, daß sie theils mehr und weniger in die Frage über die Verfassereinheit des Evangel. und des Briefes, so wie das Verhältniß beyder Schriften zu einander eingreift, theils aber auch das Dogma vom Logos berührt.

Die ältere Exegese, nicht ohne dogmatisches Interesse, bezog das ὅ, zumahl das allererste, auf die Person Christi, den persönlichen Logos Ev. Joh. 1, 1 ff. Einige Ältere lösten es gerade zu in ὅς und ὅν auf, und fanden dann in dem ὅ eine besondere dogmatische Emphase, oder wenigstens den Joh. Sprachgebrauch, der das Neutrum nicht selten nachdrücklich für das Masculinum setze. Die Socinianischen Exegeten aber, so viel ich weiß zuerst, bezogen das ὅ, ebenfalls nicht ohne dogmatische Absichtlichkeit, auf die Lehre Jesu von Anfang seines öffentlichen Lebens an. Diese Erklärung hat unter den Neueren viele Gönner gefunden, von denen sie bald unverändert, bald mit Modificationen vertheidigt worden ist [1]), ohne daß jedoch die mehr für orthodox gehaltene ihre Freunde gänzlich verloren hätte [2]). Die Socinianische Ansicht hat auf den ersten Anblick viel für sich. Zuerst das neutrale ὅ, dann das bey Joh. und sonst im N. T. nicht selten vom Anfang des Lehramtes Jesu gebrauchte ἀπ' ἀρχῆς, vergl. Ev. Joh. 15, 27. Mark. 1, 1. Luk. 1, 2. AG. 2, 25. Br. Joh. 2, 7. 24. 3, 11., in welchen drey letzteren Stellen es aber in einem correlaten Sinne von dem Anfange der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel in den einzelnen Gemeinden gebraucht ist. Am meisten aber spricht dafür das alles Vorhergehende zusam=

1) Grotius, Semler, Lange u. a.

2) Dahin gehören Wolf, Bengel, Carpzov, Augusti, Welcker (in d. philol. exeget. Clavis zum N. T.) und andere.

menfassende *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, wenn nämlich *λόγος*, wie 1, 10. 2, 7. und sonst oft, von der Lehre, und *τῆς ζωῆς* als objectiver Genitiv von dem Inhalte des Wortes verstanden wird, etwa wie das Paulinische *λόγος τῆς καταλλαγῆς, τοῦ σταυροῦ, τοῦ εὐαγγελίου* u. dergl. Auch empfiehlt sich diese Auslegung sehr durch die Leichtigkeit des Sinnes, den sie giebt. Verweist man ihre Vertheidiger auf die Analogie mit dem Anfange des Evangeliums Joh., welche dieser Auslegung zu widersprechen scheine, so meinen Einige, die Analogie verschwinde vor dem Unterschiede zwischen dem historischen und relativen *ἀπ' ἀρχῆς* hier, und dem vorhistorischen und unbedingten *ἐν ἀρχῇ* im Evangelium. Grotius aber, der diese Differenz mit Recht für eine leere Einbildung hält, und die Analogie mit dem Prolog des Ev. gelten läßt, bestimmt den Sinn der Stelle, *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* u. s. w. so: eas **res**, quas apostoli sensibus suis percepere, fuisse a Deo **destinatas** iam ab ipso mundi primordio, et ab eo tempore multis umbris praefiguratas, vaticiniis praedictas, — welches alles, setzt er hinzu, gegen diejenigen gesagt sey, qui evangelii doctrinam novitatis accusabant [1]).

Aber auch so hält diese Erklärung bey genauerer Prüfung nicht Stich. Neutestamentlich ist der Gedanke, den man so gewinnt, allerdings, insbesondere Paulinisch, vgl. 1 Kor. 2, 7. Eph. 1, 9 ff. Kol. 1, 26. u. a. Allein der bestimmte Hellenische Vorwurf, worauf er sich beziehen soll, scheint mir für das apostolische Zeitalter etwas zu früh. In

1) Aehnlich ist die Erklärung in den Scholien bey Matthäi p. 108. *τοῦτο δὲ ἀπαγγέλλομεν καὶ μαρτυροῦμεν, ὃ προϋπέκειτο πρὸ τῶν αἰώνων. τί δὲ τοῦτο ἦν; τὸ καθ' ἡμᾶς μυστήριον, ὅτι θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. τοῦτο καὶ παρὰ προφητῶν ἠκούσαμεν, τοῦτο καὶ νοητῶς αὐτοὶ κατείδομεν, τοῦτο καὶ αἰσθητῶς αὖθις ἐθεασάμεθα.* Noch mehr entspricht die Erklärung des Oekumenius: *Τοῦτο πρὸς Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας, οἳ καὶ νεώτερον διαβάλλουσι τὸ καθ' ἡμᾶς μυστήριον. δείκνυσι οὖν, ὡς καὶ παλαιὸν τοῦτο. Ἀπ' ἀρχῆς γάρ, τουτέστιν ἅμα τῇ ἐννοηθείσῃ ἀρχῇ. — Τὸ μεγαλεῖον — — παριστῶν τοῦ καθ' ἡμᾶς μυστηρίου διὰ τῆς κατὰ ταῦτα* (näml. der Hellen. Mysterien) *ἀρχαιότητος ἐπάγει, ὅτι καὶ ζωὴ τοῦτό ἐστι.* —

dem Paulinischen Lehrbegriff steht auch der Gedanke in einem ganz andern Verhältnisse. Er hat hier ein antijüdisches apologetisches Interesse, sofern der unbedingte Vorzug des Evangeliums vor dem A. T. darauf beruhet, daß es eine ewige Idee Gottes ist, welche planmäßig nach und nach enthüllt wird in den Verheißungen, dem Gesetz, den Weissagungen, und erst in Christo zu seiner vollen Offenbarung und Realisirung gelangt. Aber dieß bezieht sich bey Paulus nicht auf einen speziellen Einwurf gegen die Neuheit des Evangeliums, der von den Juden, welche ja die Erfüllung der Weissagungen erwarteten, so nicht gemacht werden konnte, sondern es folgt mit innerer dogmatischer Nothwendigkeit aus der Idee Gottes und der göttlichen Providenz in der Begründung des Evangeliums. Johannes hat im Prolog seines Evangeliums denselben Gedanken, aber anders gewendet, indem er die Einheit und Vollendung aller Offenbarungen Gottes in Christo daraus herleitet, daß der Logos, der in Christo Mensch geworden, derselbe sey, durch den die Welt geschaffen u. s. w. Die Neuheit des Evangeliums selbst läßt Joh. nicht nur gelten, er behauptet sie sogar, indem er es ja erst eintreten läßt durch die Menschwerdung des Logos. Was aber der Auslegung des Grotius am meisten im Wege steht, ist, daß gerade, wenn man wie er die Analogie des Prologs festhält, durchaus unstatthaft ist, ἦν anders, als von der realen Existenz zu verstehen. Selbst Ev. 8, 58. läßt sich in dem εἶναι der Begriff der bloßen Prädestination in der Idee, im Rathschlusse Gottes, nicht nachweisen. Gegen den Einwurf, daß, wenn jene Auslegung Statt finden sollte, eben nach der Analogie der Paulinischen Stellen das Moment der φανέρωσις oder ἀποκάλυψις des von Ewigkeit beschlossenen Mysteriums hervorgehoben seyn müßte, denn nur das geoffenbarte konnte der Apostel vernehmen, könnte Grotius antworten, daß dieß V. 2. nachgeholt werde. Aber daß der Ausdruck ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς für einen so bestimmten und besonderen, dem Joh. so gar nicht gewöhnlichen Gedanken zu kurz und unbestimmt ist, — dieser Einwurf bleibt.

Semler und Lange, um der kirchlich traditionellen Auslegung zu entgehen, verknüpfen das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς mit dem περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς am Ende des Verses genauer, und je nachdem sie unter dem λόγος τῆς ζωῆς entweder (wie Semler) die Lehre des Evangeliums, oder (wie Lange) den persönlichen λόγος verstehen, geben sie den Sinn der Worte so an: Was in Sachen des Evangeliums von Anfang des Lehramtes Jesu an geschah, res, quae ad historiam et doctrinam Iesu Chr. pertinent, (primordia novarum in Palaestina rerum,) wie Semler umschreibt: oder, wie Lange übersetzt: Was sich mit unsrem Herrn, dem Worte des Lebens von Anfang seines Lehramtes an zugetragen hat. — Aber auch diese Auslegungen sind unstatthaft, weil unerweislich ist, daß Joh. εἶναι für γίνεσθαι gebraucht. Das dem γίνεσθαι ähnelnde ἔσται Matth. 24, 3. Mark. 11, 23. 24., worauf man sich beruft, beweist nichts; die Verbindung ist eine ganz andere. Unstreitig kann und darf das ἦν in unserer Stelle nicht anders genommen werden, als es in dem analogen Anfang des Evangeliums, 1, 1. 2. 4. mehrere Mahle hintereinander vorkommt, und zwar wohl unterschieden von dem ἐγένετο und γέγονεν V. 3., nicht anders endlich, als es hier gleich V. 2. gebraucht wird, wo es heißt: ἥτις (ἡ ζωὴ αἰώνιος) ἦν πρὸς τὸν πατέρα.

Wer nun aber, die bisher angeführten Modificationen der Socinianischen Auslegung mißbilligend, dieselbe in ihrer ursprünglichen Gestalt festhalten wollte, der würde nicht bloß an dem zweyten Verse, der die Analogie auch des ersten Verses mit dem Proömium des Evangeliums augenscheinlich macht, sondern auch an dem αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν V. 1. ein unüberwindliches Hinderniß finden. Dieß läßt sich auf das Evangelium durchaus nicht beziehen. Dieses ist in keinem Sinne etwas Tastbares. Wenn nun Einige behaupten, es sey dieß bloß ein hyperbolischer Ausdruck für die völlige Gewißheit des Zeugnisses, so hat dieß weder im Sprachgebrauch, noch im nächsten Zusammenhange der Stelle hinreichenden Grund. Denn, was das Letztere

betrifft, so sieht man besonders aus dem ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, daß Joh. die sinnliche Seite der apostol. Erfahrung recht absichtlich hervorheben will. Den Sprachgebrauch des Wortes aber betreffend, so ist sein uneigentlicher Gebrauch beschränkt auf den Begriff des Suchens, insbesondere der Untersuchung einer dunklen Sache. Wie sehr es aber auch dann die ursprünglich sinnliche Bedeutung des suchenden Betastens, Betappens im Bilde festhält, sieht man aus AG. 17, 27. εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτόν (nämlich Gott), welche Stelle wegen des bildlichen Zusammenhanges mit ἢ εὕροιεν und des fehlenden χερσὶ zu wenig analog ist, um für unsere Stelle verglichen zu werden. Erst in der späteren Sprache scheint das Wort ohne weitere Andeutung des Bildes von der Erforschung gebraucht worden zu seyn, wie denn das Scholion [1]) zu unsrer Stelle, indem es wie Oekumenius und Theophylakt dieselbe von der Anerkennung Christi nach den Weissagungen des A. T. versteht, sagt: οὐχ ὡς ἔτυχε συγκατεθέμεθα τῷ ὀφθέντι ἐν σαρκί, ἀλλὰ μετὰ πολλὴν ψηλάφησιν [2]) ἐρευνῶντες τὰς περὶ αὐτοῦ μαρτυρούσας γραφάς. Die Hände, welche dabey natürlich nichts zu thun haben, werden von diesen Auslegern ganz übersehen. Der Nachdruck aber, der durch αἱ χεῖρες ἡμῶν auf die sinnliche Seite der Erfahrung gelegt wird, ist so unverkennbar, daß selbst Grotius sich genöthigt sah, den Satz von der Ueberzeugtheit der Jünger von der Wirklichkeit der Wunder Jesu, der wunderthätigen Speisung und der Auferweckung des Lazarus, zu verstehen [3]). Noch enger beziehen es Andere auf die Erzählung Joh. Ev. 20, 27. oder die Überzeugung von der Wirklichkeit der Auferstehung [4]).

---

1) Matthäi p. 109.

2) Oekumenius sagt schlechthin ψηλάφησιν τουτέστι συζήτησιν.

3) Tertium sensum adiicit, tactum. Nam is quoque intervenit, tum alibi, tum in panibus multiplicatis et in Lazaro.

4) So die Scholien bey Matthäi pag. 109. vergl. pag. 213. Τὴν μετὰ τὴν ἀνάστασιν ψηλάφησιν τοῦ Θωμᾶ αἰνίττεται, ἐξ ἧς καὶ πᾶσιν τοῖς ἀποστόλοις ἐγνωρίσθη u. s. w.

Aber allein richtig scheint mir, die Worte auf das ἐληλυθεν ἐν σαρκὶ (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἡ ζωὴ ἐφανερώθη), was im Briefe so bedeutsam hervorgehoben wird, zu beziehen und von der unmittelbaren, selbst sinnlichen Erfahrung des historischen Christus zu verstehen [1]). Ist aber dieß, dann kann die Socinianische Erklärung nicht bestehen, und die entgegengesetzte, welche als Hauptmoment der Stelle die reale historische Erscheinung Christi im Fleische festhält, gewinnt die Oberhand.

Allein bey genauerer Prüfung kann nicht entgehen, daß auch die orthodoxe Auslegung in ihrer strengen Gestalt, obgleich von V. 2. und der Analogie des Prologs im Ev. sehr begünstigt, dennoch vielen Bedenklichkeiten unterworfen ist. Denn, wenn hier bloß die Rede wäre von dem persönlichen, im Fleisch erschienenen λόγος, warum schrieb Johannes V. 1. nicht ὅς und dann ὅν, warum nicht τὸν λόγον τῆς ζωῆς, warum das unbestimmte περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς? — — Das ἀπαγγέλλομεν V. 3., das μαρτυροῦμεν κ. ἀπαγγ. V. 2. erlaubte und begünstigte ὅς und ὅν gar sehr. Ja das ὅ wird um so auffallender, da Joh. 2, 13. 14. offenbar in keinem andern Sinne schreibt: τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Warum auch vertauscht Joh. V. 2. ὁ λόγος τ. ζ. und ἡ ζωὴ mit τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, was unmittelbar von der Person Christi nach Johanneischem Sprachgebrauch nicht gut gesagt werden kann? In der That scheinen mir diese Schwierigkeiten zu bedeutend, als daß man nicht der Vermuthung Raum geben sollte, weder die eine noch die andere Auslegung habe den Sinn der Stelle weder ganz verfehlt, noch ganz getroffen, das Richtige aber liege in der Mitte zwischen beyden.

---

1) So schon die Scholien bey Matthäi zu d. St., Augustin, Clarius, Zeger in den criticis sacris, und Calovius. Calvin, der dieser Erklärung ebenfalls folgt, sucht sie vor Mißverständniß zu bewahren: Videtur tamen ad praesentem causam parum valere sensuum approbatio, neque enim vel oculis vel manibus comprehendi potuit virtus Christi. Respondeo, hic idem dici, quod in primo capite Evangelii v. 14.

Die wahre Auslegung scheint mir zunächst in einer, wenn man will, psychologischen Construction der Entstehung des ganzen Satzes zu liegen. Johannes, so denke ich mir, beginnt den Brief im concentrirtesten Bewußtseyn seines apostolischen Verkündigungsamtes [1]). Grund, Inhalt, Zweck desselben stehen jetzt lebhaft vor seiner Seele. Grund und Inhalt der apostolischen Verkündigung ist der historische Christus, die reale Erscheinung und Mittheilung des göttlichen, ewigen Lebens in der Person Christi. Dieser Christus ist ihm der uranfängliche Logos im Fleisch erschienen, vergl. Ev. 1, 1—18. Er selbst, Johannes hat ihn in dieser Erscheinung mit eigenen Augen geschauet, seine Lehre gehört, wie er das Leben der Menschen war, selber erfahren mit unzweifelhafter Gewißheit. Hierauf, auf diesem historischen Realismus, beruhet seine apostolische Predigt; dieß ist ihr Inhalt. Und ihr Zweck ist die Gemeinschaft aller im Glauben an den Vater und den Sohn. Indem er nun dieß alles in seinem Geiste zusammenfaßt, und zwar zunächst allerdings die Idee des Evangeliums selbst, was er aus eigener unmittelbarer Erfahrung verkündigt, kurz ausdrücken will, combinirt er in dieser Idee die Person Christi, als des Menschgewordenen Logos, mit seiner ganzen Geschichte und Wirkung so, daß er nicht schreibt, was der ähnliche Anfang seines Evangeliums erwarten läßt, ὃς ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς, sondern prägnanter, zusammenfassender ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς. In dem Augenblicke aber tritt auch wieder mehr die Person Christi, der erschienene Logos, als Mittelpunct des Evangeliums hervor, und so fährt er fort, die Gewißheit seines Zeugnisses von Christo zu beschreiben, als hätte er ὃς ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς angefangen. Er schließt den Satz περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, wieder hinüberschwankend von der Person Christi zum Begriff des Evangeliums. Hat er nun über dem allen vergessen, die Bedingung anzugeben, worauf das apostolische Zeugniß von dem λόγος τῆς ζωῆς beruhet,

1) Warum dieß, darüber s. weiter unten.

nämlich die Erscheinung desselben im Fleische Ev. 1, 14., so holt er dieß V. 2. parenthetisch nach, indem er schreibt *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη*. Indem er dann wieder zurückkehrt zu dem nun erklärlichen *ἑωράκαμεν* V. 1., um den Begriff des apostolischen Predigtamtes zu vollenden, geht er alsobald zu dem *μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν* über, welches gleich sein vollständiges Object bekommt, *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις* u.s.w. Damit hat logisch der Nachsatz zu V. 1. begonnen. Aber, um ihn auch förmlich auszudrücken, nimmt er V. 3. die beyden Hauptformen der Erfahrung von Christo aus V. 1. *ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν* wieder auf, und schließt den Nachsatz *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν* mit der Bezeichnung des Zweckes der apostol. Verkündigung. Damit ist dann alles erschöpft, was im Beginn des Briefes sich in seinem Bewußtseyn zusammendrängte, und von da an wird die Rede ruhiger und geregelter[1]).

---

1) In dem Neutrum ὃ, 4 Mahl wiederholt (s. V. 3. in der Resumtion) faßt der Apostel zusammen den Inbegriff der ganzen Wesentlichkeit, Erscheinung und Wirksamkeit Christi; Christus und sein Evangelium unzertrennlich. Entsprechend ist *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*. Aus diesem Begriff *λόγος τῆς ζωῆς* hebt er V. 2. in der Parenthese hervor die *ζωὴ* schlechthin in ihrer Erscheinung, ihrer historischen Erscheinung. Wir haben also bei dem ὃ diesen *λόγος τῆς ζωῆς* zu denken, und zwar als das Wesentliche darin die *ζωή*, die persönliche, wie Ev. 1, 4. Diese *ζωὴ* ist das, was von Anfang an war; *ἀπ' ἀρχῆς* wie Ev. 1, 1 ff. *ἐν ἀρχῇ*; insofern ist diese *ζωὴ* eine *αἰώνιος*, nicht erst in der Zeit entstanden aus der Welt. Nach V. 2. war es *πρὸς τὸν πατέρα*, in dem Verhältniß des Sohnes, s. Ev. 1, 1 ff. Dort an sich verborgen. Aber sofern es erschienen ist, ist es das, was wir gehört, mit eigenen Augen gesehen, also als persönlich sprechend, sichtbar. *Τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν*, also äußerlich. So bezeugt Joh. sich als *αὐτόπτης*. (Heft vom J. 1851). [Huther sagt: „das Neutrum ὃ erklärt sich daraus, daß es sich auf einen an sich abstracten Begriff: *ζωὴ* bezieht"; aber da das erste ὃ auf dasselbe gehen muß, was mit dem ὃ in den folgenden Sätzen gemeint ist, und dieses unbestimmte ὃ durch die Worte am Ende des Verses *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* näher bestimmt wird, so daß nicht *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* identisch ist mit dem, was der Apostel als Object des *ἀκούειν κ. τ. λ.* gedacht hat, sondern vielmehr die Gesammtheit dessen, was durch die Worte *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* zusamengefaßt wird, mit dem unbestimmten ὃ auf einer Linie steht, so wird man die neutrale Form doch als einen allgemeinen zusammenfassenden Ausdruck auffassen müssen, der sich sowohl auf das, dem der Apostel ein uranfängliches Sein zuschreibt, als auch auf das,

Dieß scheint mir die Entstehung und der wesentliche Sinn der verwickelten Stelle zu seyn [1]). Allein damit ist die Auflösung ihrer Schwierigkeiten noch nicht vollendet.

Gehen wir nun weiter ins Einzelne ein, so begegnet uns zuvörderst die Frage, wie sich V. 1. ἐθεασάμεθα und ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν zu einander verhalten? Da unsere Stelle offenbar die Steigerung der πληροφορία ἀποστολική in ihrem Stufengang von dem bloßen Hören und Sehen (dem eigenen, τοῖς ὀφθ. ἡμῶν) bis zur näheren Beschauung und Berührung, darstellen soll, so kann keine Tautologie Statt finden. Wo die Ausdrücke different stehen, bezeichnet ὁρᾶν das objective Sehen überhaupt, θεᾶσθαι aber das absichtliche, verweilende Beschauen [2]). Oekumenius bemerkt die Differenz ebenfalls, aber, wenn er sagt, θεᾶσθαι ἐστὶ τὸ μετὰ θαύματος καὶ θάμβους ὁρᾶν (eben so Theophylakt), so ist das nicht richtig. Die Nebenbedeutung des θαυμάζειν liegt nicht im Worte, und hier auch nicht im Zusammenhange. Vielmehr soll hier, wie Ev. 1, 14., nur ausgedrückt werden, daß die Erscheinung des Logos im Fleische eine verweilende gewesen, die man habe beschauen können [3]).

---

was er mit seinen Ohren gehört, mit seinen Augen gesehen, mit seinen Händen betastet hat, bezieht. — Nach de Wette macht das Neutrum die Vorstellung abstract; mit dem ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς sey das in Christo Erschienene, welches von Ewigkeit gewesen ist, das ewige göttliche Leben gemeint. B.]

1) Morus sagt: Ὃ v. 1. referamus ad personam, ad historiam et ad doctrinam I. Christi. Quare, quum de rebus diversi generis loquatur auctor, utitur genere neutro. Aber er giebt keine genetische Erklärung der Stelle. Episcopius kennt und beurtheilt alle drey Hauptauslegungen, wagt aber nicht zu entscheiden.

2) S. Tittmann de synonym. in N. T. p. 111—122.

3) [Ἐθεασάμεθα fassen auch de Wette, Düsterdieck in der Bedeutung des verweilenden Beschauens auf. Huther weiset auf die enge Zusammengehörigkeit von ἐθεασάμεθα und καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν hin, die daraus erhelle, daß vor καὶ αἱ χεῖρες κ. τ. λ. das ὃ nicht wiederholt ist und beide Verba im Aorist stehen, während vorher das Perf. gebraucht ist. „Dadurch treten die beiden Verba in eine Art Gegensatz zu dem Vorhergehenden. Während ἀκούειν und ὁρᾶν mehr die unwillkührliche Wahrnehmung ausdrücken, bezeichnet θεᾶσθαι das Sehen als Act thätiger Selbstbestimmung, also das Anschauen mit der Beziehung auf den Zweck des Erkennens.“ B.]

Steht unsere Stelle mit dem Anfang des Ev. in Verbindung, ist sie daraus im Geiste des Verf. zu verstehen, so kann ὁ λόγος τῆς ζωῆς, obwohl Johannes 1, 10. 2, 7. und anderswo λόγος in der Bedeutung von Lehre gebraucht, nichts anderes seyn, als der persönliche λόγος [1]), der das Leben der Menschen ist, die schaffende, erhaltende, vollendende Offenbarung Gottes in der Menschheit [2]). Es ist, wie schon bemerkt, eine abbrevirte Formel der Sätze Ev. Joh. 1, 1—4. [3]). Wie nun Joh. im Ev. unter dem λόγος nicht irgend eine einzelne göttliche Eigenschaft, oder ein einzelnes Wort, sondern den totalen Inbegriff aller in der Welt sich offenbarenden Gotteskräfte, die Offenbarung Gottes in der Welt versteht [4]), so auch hier. Die wesentlichste Wirkung dieses λόγος im Verhältniß zur Menschenwelt besonders hervorhebend, nennt Joh. ihn hier kurz ὁ λόγος τῆς ζωῆς, ja gleich darauf noch kürzer ἡ ζωή, das Leben, das göttliche, schlechtweg, worin er aber natürlich τὸ φῶς mit begreift, Ev. 1, 4. vergl. Br. 1, 5 ff. Diese

---

1) [Bey der Umarbeitung der Erklärung würde Lücke das Verhältniß unserer Stelle zu dem Prolog des Ev. nach Maßgabe dessen, was er in der Einleitung S. 156 f. darüber sagt, bestimmt haben. Auch würde er auf eine genauere Beurtheilung der von vielen neueren Auslegern (de Wette, Brückner, Düsterdieck u. A.) geltend gemachten Erklärung eingegangen seyn, nach welcher mit ὁ λόγος τῆς ζωῆς das „von Christo verkündigte, in ihm, seiner Person und ganzen Erscheinung geoffenbarte Wort des Lebens gemeint ist, nicht der (persönliche) λόγος. Er würde, wie aus Einleitung S. 156 f. erhellt, die Beziehung unserer Stelle auf den Inhalt des Prologs festgehalten haben, dabei aber nach S. 206 Anm. 1. und S. 209 Anm. 1. darauf hingewiesen haben, wie an unserer Stelle statt des Begriffs des substanziellen λόγος der der ζωή, der persönlichen, in den Vordergrund trete, vgl. Einleit. S. 187. B.]

2) S. das Scholion bei Matthäi p. 109: τῆς ζωῆς] τῆς αὐτοζωῆς, τῆς πηγαζούσης τὸ ζῆν.

3) Paulus gebraucht λόγος ζωῆς Philip. 2, 16. allerdings so, daß man darunter das Evangelium verstehen muß. Aber es ist auch hier nicht das Wort vom Leben, in welchem Falle wohl τῆς ζωῆς stehen würde, sondern es scheint ζωῆς der Genitiv der Qualität zu seyn, das Leben enthaltende, Leben gebende Wort. Unserem ὁ λόγος τῆς ζωῆς entspricht ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς Ev. 6, 35. und τὸ φῶς τῆς ζωῆς 8, 12., wo ebenfalls der Genitiv der Qualität.

4) S. m. Commentar zu Joh. 1, 1 ff.

göttliche ζωή dachte sich der Evangelist, ehe der λόγος in Christo σάρξ wurde, zwar wirksam in der Welt, aber nicht vollkommen offenbar, sondern nur in einzelnen Wirkungen erkennbar [1]). Ihre volle Erscheinung und Offenbarung, ihre volle bleibende Wirksamkeit unter den Menschen begann erst in und mit dem historischen Christus. So ist das καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη V. 2. im Zusammenhange mit Ev. Joh. 1, 14. zu verstehen. Das erste καὶ V. 2. ist im logischen Zusammenhange offenbar explicativ, sofern ohne die Offenbarung des ewigen Lebens keine historische Erfahrung möglich war, — aber wer es mit Beza u. A. geradezu für γὰρ nimmt, verletzt die ursprüngliche Gedankenform, in welcher die Sätze nur angeknüpft, nicht verknüpft sind [2]).

Das ὃ vor dem folgenden ἑωράκαμεν, ob es gleich die Auctorität des Cod. B. für sich hat, und die Construction zu erleichtern scheint, indem dann der Satz so zu fassen wäre: und was wir in Folge der Erscheinung des Lebens gesehen haben, das bezeugen wir auch u. s. w., trägt doch zu sehr den Charakter einer Correctur, als daß man es für echt halten dürfte. Entweder ist das zu ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν gehörige Object ausgelassen, und aus ἡ ζωὴ ἐφανερώθη zu ergänzen, in welchem Falle aber καὶ ἀπαγγέλλομεν wieder einen Satz für sich bilden würde, — oder richtiger, weil einfacher, beyde Verba gehören mit dem folgenden καὶ ἀπαγγέλλομεν zu dem gemeinschaftlichen Ob-

1) In περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς könnte τῆς ζωῆς der Genitiv der Apposition sein, der λόγος qui est ipsa ζωή. Dann aber würden wir V. 2. καὶ ὁ λόγος erwarten. Da aber καὶ ἡ ζωὴ steht, so ist τῆς ζωῆς Genitiv des Objects, Inhalt des λόγος = εὐαγγέλιον, als λόγος vom ewigen Leben. Das ist ein Hauptgedanke des Briefes. (Heft vom Jahre 1851).

2) V. 2. ist parenthetisch. In der Parenthese erklärt Joh., wie er sagen konnte: Was von Anfang an war, — und durch Sinne erkennbar. Jenes nemlich nicht sichtbar, sondern verborgen. Er sagt also: und (nicht denn, nicht verknüpfend, sondern nur anknüpfend) es ist die ζωὴ erschienen, so daß sie gesehen werden konnte. (Heft vom Jahre 1851).

jecte $\tau\grave{\eta}\nu$ $\zeta\omega\grave{\eta}\nu$ $\tau\grave{\eta}\nu$ $\alpha\grave{\iota}\acute{\omega}\nu\iota o\nu$. So schließt sich die Parenthese, dem Anfange entsprechend, bestimmter ab.

Man ist jetzt wohl einverstanden, daß auch die neutest. Schriftsteller ὅστις — und ὅς — in der Regel unterscheiden [1]). Der Unterschied ist in der neueren Zeit für die classische Sprache so festgestellt worden, daß ὅστις, wenn es sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, diesen auf einen zum Grunde liegenden allgemeinen Begriff zurückführt, oder die Classe bezeichnet, wozu derselbe gehört [2]). Hermann sagt [3]): Ὅστις est qui scilicet aliquis, i. e. aliquis qui. Hinc primo significat quicunque. Deinde quum reddendae rationi adhibetur, non ut ὅςγε restringit, sed dilatat rem, — id plane exprimitur latino ut qui. Man kann sich das Verhältniß der verschiedenen Gebrauchsweisen vielleicht so deutlicher machen: Wenn ὅστις ursprünglich die allgemeine Relation auf eine ganze Classe von Gegenständen bezeichnet, so muß es, wenn es in der Relation auf einen besonderen, bestimmten Gegenstand steht, diesen auf seine Allgemeinheit, seine Classe zurückführen. Nun aber beruhet alle Erklärung, Ableitung, Begründung eben darauf, daß wir von dem Besonderen und Einzelnen auf seine Classe, seine Art überhaupt zurückgehen. Hieraus erklärt sich, warum ὅστις, wenn es sich auf einen besonderen, bestimmten Gegenstand bezieht, leicht etwas Erklärendes, Begründendes [4]) hat, was aber so fein und leise seyn kann,

---

1) Vergl. Wahl Clav. 2. p. 192 sqq. Hier sind die neueren Untersuchungen benutzt, aber es scheint mir nicht richtig, die Beziehung auf einen besonderen, bestimmten Gegenstand voranzustellen, und die allgemeine Beziehung (quicunque) folgen zu lassen. Die umgekehrte Ordnung, welche Passow und Matthiä angeben, ist die allein rationelle. Wie ὅστις in der Relation auf einen besonderen Gegenstand gebraucht wird, erklärt sich eben nur aus der ursprünglichen Relation des Wortes auf das Allgemeine. — Da ὅστις, wenn es sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, immer im engeren Sinne relativisch ist, so durfte von Wahl nicht gesagt werden, *simul* nectendis periodis inservit, wie Luk. 1, 20.

2) S. Passow Lexik. 2. S. 301. Matth. Grammat. 2. S. 904 ff.

3) Hermann zu Oedip. T. 688.

4) Bretschneider sagt Lexic. man. 2. p. 178. richtig: *explicat*,

daß, da wir im Deutschen ein solches Relativum nicht haben, zuweilen unmöglich ist, es auszudrücken. — Nach meiner Beobachtung gebrauchen die neutest. Schriftsteller ὅστις bis auf wenige zweifelhafte Ausnahmen [1]) regelmäßig. In den echten Joh. Schriften ist die Regel überall beobachtet. In unsrer Stelle ergiebt sich aus der Correspondenz zwischen dem Anfange und dem Schlusse der Parenthese, daß der relative Satz irgend ein Moment der Erklärung für das voraufgehende ἑωράκαμεν — — ἀπαγγέλλομεν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον enthalten soll. Ich fasse den Satz also so: Wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen Euch das ewige Leben, eben als ein solches, welches bey dem Vater war und uns erschienen ist. Das ewige Leben konnte nämlich nicht gesehen, bezeugt und verkündigt werden, wenn es nicht erschienen war [2]). Aber es wäre auch nicht das ewige, wenn es nicht bey dem Vater gewesen und von ihm gekommen wäre. Man sieht deutlich, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα soll dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς V. 1. entsprechen, und durch das καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν der Anfang der Parenthese ἡ ζωὴ ἐφανερώθη wieder aufgenommen werden. So faßt Joh. in dem relativen Satze, womit er die Parenthese schließt, kurz zusammen,

---

causam reddit, qualitatem indicat. Aber, wenn er auch als eine besondere Gebrauchsweise aufführt: *consilium et eventum indicat*, sich berufend auf AG. 24, 1. Phil. 2, 20. Röm. 1, 25., so ist das nicht richtig. Es liegt dieß gar nicht in dem ursprünglichen Begriff von ὅστις und läßt sich nicht daraus ableiten. AG. 24, 1. ist οἵτινες etwa so zu fassen, welche nämlich, oder als solche welche. Röm. 1, 25. ist es, eben als solche, welche; hier ist das causale Moment unverkennbar. Phil. 2, 20. möchte ich so nehmen: Ich habe keinen Gleichgesinnten von der Art, welcher aufrichtig für Euch Sorge tragen wird.

1) Dahin rechnet Wahl: Luk. 2, 4. Joh. 8, 53. AG. 11, 28. 16, 12. 28, 18. Hebr. 12, 5. Apok. 1, 12. 11, 8. 12, 13. 17, 12. 19, 2. Aber theils ist in diesen Stellen, wie Luk. 2, 4. AG. 11, 28. 16, 12., der explicative Gebrauch unverkennbar, theils ist wie Joh. 8, 53. Hebr. 12, 5. Apok. 17, 12. 19, 2. anwendbar, was Br. sagt: qualitatem indicat. Vergl. Kühners Grammat. Th. 2. S. 497.

2) Wir verkündigen Euch das ewige Leben, sofern es (ἥτις erklärend) bey dem Vater war, = als ein ewiges, und erschienen ist uns, was eben möglich macht, daß wir es verkündigen können als gesehen und gehört. (Heft vom Jahre 1851.)

was in dem Bisherigen als Grund und Inhalt der apostolischen Predigt angegeben war, und zwar so, daß der logische Accent darauf fällt, daß das ewige Leben, welches bey Gott war, zur wahrnehmbaren Erscheinung gekommen ist. Die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung gilt ihm aber nicht an sich, sondern nur als die Spitze der historischen Realität und Evidenz des Evangeliums. So ist also die apostolische Predigt nichts Willkührliches, sie hat ihren nothwendigen historischen Grund; ihr Inhalt ist nichts bloß Gedachtes oder Gewünschtes, sondern das ewige Leben, das Leben aus Gott, in der Erscheinung Christi der Menschheit wirklich mitgetheilt.

Das Präsens *ἀπαγγέλλομεν* V. 3. und 2. kann sich nicht auf den gegenwärtigen Brief beziehen. Denn V. 4. wird die briefliche Mittheilung oder *παράκλησις* besonders unterschieden. Irgend ein Unterschied muß also Statt finden. Bezöge sich *ταῦτα*, wie Einige meinen, auf das vorhergehende, so hätte *γράφομεν* mit *ἀπαγγέλλομεν* denselben Inhalt, und der Unterschied wäre etwa der zwischen der anderweitigen **mündlichen** und dieser **schriftlichen** Mittheilung. Allein der Brief, als ein wahrer *λόγος παρακλήσεως*, enthält keine historische Verkündigung Christi, wie offenbar V. 1—3. bezeichnet wird, er beruhet nur darauf. Auch müßte der Unterschied zwischen dem Mündlichen und Schriftlichen, oder dem Früheren und Jetzigen bestimmter ausgedrückt seyn. Es ist aber unbedenklich, *ταῦτα γράφομεν* von dem folgenden Briefinhalte überhaupt zu verstehen [1]). Zurückweisend schreibt Joh. *ταῦτα ἔγραψα* 2, 26. 5, 13. Wenn nun der Brief zwar auf dem historischen Zeugnisse von Christo beruhet, aber dieses nicht wiederholt, sondern den praktischen Inhalt desselben weiter entwickelt und anwendet, wie hat man sich, unter dieser Voraussetzung das Verhältniß des *ἀπαγγέλλομεν* V. 3. und 2. zu dem brieflichen *ταῦτα γράφομεν* V. 4. zu denken?

1) [So auch de Wette, Düsterd., Huther. B.]

Mir scheint, wie ich schon oben angedeutet habe, V. 1—3. eine Beschreibung oder Umschreibung des apostolischen Predigtamtes überhaupt in seiner fortwährenden Thätigkeit (ἀπαγγέλλομεν) zu enthalten, und zwar sofern es immer und überall das apostolische Zeugniß von der historischen Erscheinung des ewigen Lebens in Christo zum Grunde und Inhalte, und die Erweiterung und Bildung der Christlichen Gemeinschaft zum Zwecke hat. Freylich meint Johannes, wie der Gebrauch des Plurals V. 4. γράφομεν andeutet, indem er ἀπαγγέλλομεν sagt, vorzugsweise sich selbst und nicht die Apostel überhaupt. Ja noch specieller faßt er das ἀπαγγέλλομεν, indem er die besondere Beziehung desselben auf die Leser ausdrückt, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν V. 2. u. V. 3. Das Verhältniß individualisirt sich noch mehr, wenn wir V. 3. mit Lachmann nach ABC und mehreren Minuskeln lesen ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν [1]). Ist dieß die echte Leseart, so scheint Joh. den besonderen Leserkreis des Briefes als eine durch seine apostolische Verkündigung entstandene Erweiterung seines Lehrkreises bezeichnen zu wollen [2]). Wer sich aber dadurch bestimmen ließe, zu glauben, die Leser sollten durch das historische ἀπαγγέλλειν, und zwar im Briefe selbst, erst zu Christen gemacht werden, der würde in Widerspruch mit dem Inhalte des Briefes gerathen, welcher überall Christliche Leser voraussetzt. Die Schwierigkeit der Stelle in dieser Hinsicht kann nur gehoben werden, wenn wir, was jetzt erst möglich ist, die Bedeutung und das Verhältniß der vier ersten Verse zum ganzen Briefe genauer zu bestimmen suchen.

---

1) [De Wette sagt: die Lesart καὶ ὑμῖν ist erst durch das folgende καὶ ὑμεῖς veranlaßt worden, indem man das dadurch bezeichnete Verhältniß (damit auch ihr, wie andere Christen, mit uns, Aposteln und anderen Christen Gemeinschaft habet) auf das Vorhergehende zurücktragen zu müssen meinte. Brückner bemerkt dazu, Tischendorf habe diese Lesart mit Recht in seinen Text nicht aufgenommen. Aber wenigstens ebenso nahe liegt die Annahme, daß καὶ vor ὑμῖν wegen des folgenden ἵνα καὶ ὑμεῖς als überflüssig weggelassen ist (Huther). B.]

2) So wird der Brief, je genauer man ihn betrachtet, desto individueller.

Jedermann sieht, daß sie als eine Art von Proömium, obwohl sie auf den Inhalt des Briefes hinweisen, doch diesen keinesweges schon anfangen, sondern nur vorbereiten, einleiten. Der Brief hat allerdings keine förmliche Aufschrift, wie die Paulinischen. Wie aber, wenn die vier ersten Verse als eine erweiternde Umschreibung derselben angesehen würden? Erweiterungen der Aufschriften mit Beziehungen auf den Inhalt sind wir schon in den Paulinischen Briefen gewohnt, vergl. Röm. 1, 1 ff. Gal. 1, 1 ff. Vergleichen wir die verschiedenen Aufschriftsformeln im N. T., so ergiebt sich, daß *καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη* V. 4. recht gut die Stelle der sonst üblichen Gruß- oder Wunschformel vertreten kann. Zweck und Wunsch liegen nahe zusammen. Das Petrinische *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη* entspricht, was das *πληθυνθείη* betrifft, unsrem *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη*, die *χαρὰ* aber in unserer Stelle erinnert an den außer dem N. T. üblicheren Briefgruß *χαίρειν*, den nur Jakobus hat. Auch die Worte *καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησ. Χρ.* haben etwas von der apostolischen Grußformel, vergl. 2 Br. V. 3. Gal. 1, 3—5. 2 Kor. 13, 13. Die Gnade und das Heil von Gott dem Vater und dem Sohne beruhen auf der Gemeinschaft mit beyden. Wie nun Paulus sich in seinen Briefüberschriften wohl als Apostel des Herrn nachdrucksvoll bezeichnet, und namentlich im Briefe an die Römer hervorhebt, daß er als berufener Apostel der Heiden auch zu den Römern in einem besondern amtlichen Verhältnisse stehe, so scheint mir, daß auch Johannes sich V. 1—3. darstellt und geltend macht als Apostel des Herrn in seinem Berufe, seiner Amtsthätigkeit. Sofern er auch zu den Lesern des Briefes in diesem Verhältnisse steht, sagt er *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν* V. 2. *καὶ ὑμῖν* V. 3. Hätte er ausdrücken wollen, daß die Leser durch ihn Christen geworden wären, so hätte er statt *ἀπαγγέλλομεν* ein Präteritum gebrauchen müssen, vergl. 2, 7. 24. Das Präsens drückt aus,

daß er die Leser, wie alle anderen Gemeinden, deren Lehrer er ist, durch seine fortwährende Predigt aus eigener Erfahrung von Christo in der Christlichen Gemeinschaft zu erhalten sucht. Hört die apostolische Predigt auf, so verschwindet auch die apostolische Gemeinschaft der Christen untereinander. Ich kann das ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν nicht von der erst entstehenden Gemeinschaft, sondern, wie V. 6. und 7. das κοινωνίαν ἔχειν gebraucht ist, nur von dem Besitz, dem Behalten der schon bestehenden auslegen. Joh. betrachtet seine apostolische Verkündigung im Verhältnisse zu den Lesern nicht als stiftend, sondern als fortbildend, wie Paulus Röm. 1, 11. 12. Und so erklärt sich, wie er V. 4. als Zweck seines Briefes, der nur eine besondere Aeußerung seiner apostolischen Wirksamkeit ist, die Vollendung, nicht die Gründung, der Christlichen Gemeinschaftsfreude bezeichnet.

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen, so sind die vier ersten Verse nichts anderes, als die lebendige Ausfüllung der apostolischen Briefaufschrift, wodurch sich Johannes ankündigt, etwa so: der Apostel, der unmittelbare Zeuge Christi, Euer Lehrer, schreibt an Euch, um, wie er wünscht, Eure Freude an der Christlichen Gemeinschaft zu vollenden [1]).

Johannes, indem er sagt ἵνα — — κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν, bezeichnet die Christliche Gemeinde in ihrer ursprünglichen Form, wie sie zunächst aus der apostolischen Predigt hervorgeht als Gemeinschaft derer, die das Wort Gottes annehmen, mit denen, die es verkündigen. In dieser Gemeinschaft sind die Apostel, die das Wort des Lebens unmittelbar erlebt und erfahren haben, gleichsam der Stamm, der immer mehr in der Welt auswächst und sich ausbreitet, je mehr die apostolische Predigt verkündigt, und von denen, welche aus Gott sind, gläubig angenommen wird. Es ist eine Gemeinschaft des ewigen Lebens, keine

1) [Vgl. hiermit Einleitung S. 5. S. 14—19. S. 38 f. S. 63 f. S. 156 f. B.]

Schule, in der man die Geschichte von Christo eben nur als Geschichte erzählt und glaubt. Der Inhalt, das lebendige Band ist der Glaube, der eigenthümlich Christliche an den Vater und den Sohn, als den ewigen Grund und die ewige Offenbarung der erlösenden Liebe. Ohne diesen Glauben wäre sie nur eine willkührlich menschliche, weltliche Gemeinschaft. Joh. hebt dieß ausdrücklich hervor, indem er hinzufügt: *καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα* u. s. w. Liegt nun im Glauben der Kern der gemeinsamen Kindschaft Gottes, so entsteht der Begriff der Christlichen Brüderschaft, deren Wesen die Liebe aus dem Glauben ist, vergl. 1, 7. 3, 10. 11. 5, 1 ff. So ist nach Joh. die Christliche Gemeinschaft ein klares, sittliches, auf erkennenden Glauben und werkthätige Liebe gegründetes Verhältniß, weit entfernt selbst von dem Bilde eines mystischen Naturprocesses des Aus-, Mit- und Rückströmens göttlicher Kräfte, wie man wohl die Joh. Idee der *κοινωνία* aufgefaßt hat [1]). Joh. kennt den Ausdruck *ἐκκλησία,* aber er gebraucht ihn nur 3 Br. 6. 9. 10. von der einzelnen Gemeinde, hierin verschieden von dem Apostel Paulus, der auch die Christl. Gemeinschaft überhaupt *ἐκκλησία* nennt, und sich dieselbe als das organisirte Gesammtleben des neutest. Volkes Gottes, als die irdische Manifestation des göttlichen Reiches, als das von dem heiligen Geiste beseelte *σῶμα* Christi denkt, welches zwar auch durch die apostolische Predigt und den Glauben im Einzelnen entsteht und wächst, aber bedingt durch die ewige *ἐκλογὴ* und die zeitliche *κλῆσις* Gottes. Die Paulinische Vorstellung von der göttlichen Prädestination in der Entstehung der Kirche scheint dem Johannes nicht geläufig zu seyn. Zwar wenn er lehrt, daß nur diejenigen das Wort des ewigen Lebens aufnehmen und bewahren, welche aus Gott sind, den Zug des Vaters zum Sohne haben, hat er allerdings die Prämissen jener Vorstellung, aber er hat nicht weiter darüber gefragt. — Grotius urtheilte über das *καὶ ἡ κοινωνία*

1) S. Seiffarth Spezialcharakteristik der Joh. Schriften S. 87 ff.

δέ, καί sey wegen des folgenden δὲ überflüssig. Früheren war δὲ anstößig, sie stießen es aus, wie die Handschr. C. 13. 27. u. a.[1]). Es hat aber mit dem καὶ — δέ, wie schon S. Schmid lehrte, seine völlige Richtigkeit, nichts ist überflüssig und anstößig. Die Classiker gebrauchen es zur genaueren Bestimmung, Erweiterung, Verstärkung eines Vorhergehenden, so daß es dem Lat. et vero, et vero etiam, unsrem aber auch, auch andrerseits entspricht[2]). Joh. gebraucht es immer ausdrucksvoll, vergl. Ev. 6, 51. 8, 17. 15, 27. Auch in unsrer Stelle hat es eine näher bestimmende, verstärkende Bedeutung, die ich in der Umschreibung etwa so ausdrücken möchte: damit Ihr Gemeinschaft haben möget mit uns; aber (nicht mit uns nur, sondern — Ihr wisset,) unsere Gemeinschaft mit einander ist zugleich[3]) auch die mit dem Vater und dem Sohne.

S. Schmid sagt: ἡ ἡμετέρα vel comprehendit solos apostolos, vel apostolos et fideles, ad quos scribitur. Er entscheidet sich für das erstere, weil μεθ' ἡμῶν sich auf die Apostel überhaupt beziehe. Allein diese Beziehung ist nur mittelbar; V. 4. γράφομεν zeigt, daß Joh. unmittelbar und vorzugsweise sich, den Verkündigenden, meint. Die Apostel blieben der Stamm der Gemeinschaft, aber, als Joh. den Brief schrieb, war derselbe schon so weit ausgewachsen und hatte so viele Aeste und Zweige, daß man die ursprüngliche Jüngerschaft und die angewachsene nicht mehr unterschied. Joh. versteht unter der κοινωνία ἡ ἡμετέρα die Christliche Genossenschaft überhaupt, seine Leser mitbegreifend, ὑμεῖς — — μεθ' ἡμῶν.

Aus trinitarischem Interesse fragt man wohl, warum

---

1) Ebenso urtheilte Grotius über καὶ ὁ ἄρτος δὲ Ev. 8, 51., wo Cod. D. u. a. wieder δὲ ausstoßen.

2) S. Matth. Grammat. 2. S. 1261. Kühners ausführl. Grammatik. 2r Th. S. 433. Vergl. Bornemann zu AG. 22, 29. in Rosenmüllers Repertorium 2. S. 259 ff.

3) Daß das zugleich oder das nicht nur, sondern auch, mit in der Formel liegt, zeigt die Stelle des Thucydides bey Viger. p. 545: Δίκαιον αὐτοῖς, καὶ πρέπον δὲ ἅμα, τὴν τιμὴν ταύτην δίδοσθαι, — und Demosthenes: Εἰ ῥήτωρ ἐστίν, οἵους ἐγὼ καὶ ὑμεῖς δὲ ὁρᾶτε.

Joh. die *κοινωνία* nicht auch auf den heiligen Geist beziehe? Schon die Frage ist ein Irrthum. Wenn Paulus 2 Kor. 13, 13. von der *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* spricht, so ist dieß nicht die Gemeinschaft mit dem heil. Geiste, sondern die Gemeinschaftbildende Kraft desselben. Die trinitarische Persönlichkeit des Geistes scheint mir nicht in der apostolischen Denkweise zu liegen. Im Joh. ist das *πνεῦμα* das mit dem Glauben gegebene Christliche Bewußtseyn der Wahrheit, der Kindschaft, der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, s. 3, 24. Und so konnte Joh. nicht schreiben *καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος*, ohne sich und die Leser zu verwirren.

V. 4. liest Lachmann statt *γράφομεν ὑμῖν* — *ἡμεῖς* [1]). Aber, wenn auch die ursprüngliche Leseart von Cod. A., ferner Cod. B. und zwey Minuskeln dafür einstehen, — die Analogie des *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν* V. 2. 3. 5. giebt den Auctoritäten, welche *ὑμῖν* lesen, ein größeres Gewicht, nicht zu gedenken, daß *ἡμεῖς* einen ganz falschen Accent in die Stelle bringen würde. *Ἡ χαρὰ ὑμῶν* ist hinlänglich beglaubigt. Oekumenius und Theophylakt lesen mit wenigen jüngeren Zeugen *ἡμῶν*. Dieß läßt sich am Ende wohl erklären [2]), aber nur mit Noth, während *ὑμῶν* logisch eben so natürlich als nothwendig erscheint [3]). Die oben vermuthete Beziehung des *ἵνα χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη* auf

---

1) [In der größeren Ausgabe hat Lachmann die l. r. *ὑμῖν* wieder aufgenommen. B.] Die Lesart *ἡμεῖς* ist nicht genug beglaubigt und ein alienum, da es einen Accent legt, der nicht motivirt ist. (Heft vom Jahre 1851).

2) Oekum. faßt den ganzen Zusammenhang von V. 3. und 4. so: *ὥσπερ κοινωνοὺς ὑμᾶς λαμβάνομεν διὰ τοῦ λόγου, ὧν εἴδομεν καὶ ἀκηκόαμεν, οὕτω κοινωνοὺς καὶ τοῦ πατρὸς* etc. *Τούτου δὲ τυχόντες, χαρᾶς ἂν πληρωθείημεν, ὡς τῷ θεῷ κεκολλημένοι ἢ ὅτι ὑμῶν ἡμῖν κοινωνούντων, πληρεστάτην ἔχομεν τὴν χαρὰν ἡμῶν* — —.

3) [Lachmann liest in der größeren Ausgabe *ἡ χαρὰ ἡμῶν* statt *ἡ χαρὰ ὑμῶν*. Lücke verweist in der Einleitung S. 62. Anmerk. 1. auf den Commentar; er hatte gewiß im Sinn ausführlicher die Gründe anzugeben, welche ihn bestimmten der Lesart *ὑμῶν* den Vorzug zu geben. In dem Heft vom Jahre 1851 findet sich hierüber nichts. De Wette nimmt ohne weiteres *ὑμῶν* als richtige Lesart an; auch Huther erklärt sich für *ὑμῶν*. B.]

die Grußformel erklärt nur die Form, nicht den Inhalt und Zusammenhang des Gedankens. Die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist nichts anderes, als der mit dem Glauben entstandene Besitz des ewigen Lebens, der göttlichen Kindschaft, der Erlösung und Versöhnung. Der Besitz dieses höchsten Gutes erfüllt das Gemüth unmittelbar mit Freude und Heiterkeit, Ruhe und Frieden, vor welchem der Schmerz der Sünde und das Leid des Übels immer mehr verschwinden. In diesem Sinne spricht Paulus von der *εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* Röm. 14, 17., von der *χαρὰ τῆς πίστεως* Phil. 1, 25., dem *χαίρειν ἐν Κυρίῳ* Phil. 3, 1. 4, 4. Noch näher unsrer Stelle ist die Freude der Jüngerschaft, entsprechend der Freude Christi über die Liebes- und Glaubensgemeinschaft der Jünger mit ihm Ev. 15, 11. vergl. 16, 20—24. 17, 13. Jene Freude entsteht unmittelbar mit dem Glauben, aber, wie dieser wächst und in ihm die Heiligung, die Liebe, die Hoffnung bis zu dem Vollendungspuncte, den Joh. 3, 2. angiebt, so auch die Freude [1]). Jeder Fortschritt in der Erkenntniß und Heiligung ist ein Vollendungsmoment der Christlichen Freude. Daher *ἵνα — ᾖ πεπληρωμένη*.

Erster Abschnitt.

Kap. 1, 5 — Kap. 2, 2.

Weil Gott seinem Wesen nach Licht ist, schließt er wie von sich so auch von seiner Gemeinschaft alle Finsterniß der Sünde schlechthin aus 1, 5 f. Die Gemeinschaft mit Gott bedingt die Gemeinschaft der Christen untereinander und die von aller Sünde reinigende Wirksamkeit des heiligen Versöhnungstodes Jesu Christi für uns 1, 7. Die Sünden-

1) Luther sagt in den Scholien: **Dicit autem *plenum*. Nam principium huius gaudii est, quum incipimus credere; postea, quum fides quotidie augescit meditando, docendo, studendo, tum fit plenum gaudium.**

vergebung und die Reinigung von der Sünde kann nach der Gerechtigkeit Gottes nur dem zu Theil werden, welcher dem Worte Gottes gemäß bekennt, daß er Sünde habe 1, 8—10. Die Ermahnung nicht zu sündigen und die Tröstung des Sünders durch das Parakleten=Amt des heiligen Versöhners Jesu Christi bey dem Vater 2, 1 f. [1]).

V. 5. Jeder Mangel an Eifer in der sittlichen Heiligung unter den Christen hängt genau zusammen mit einer theilweisen Verdunkelung und Abgestorbenheit der Idee der Heiligkeit Gottes. Sehr schicklich beginnt daher Joh. seine Paraklesis mit der *ἀγγελία* von der unbedingten Heiligkeit Gottes, die alles Finstere, alle Sünde, allen Irrthum nicht nur von seinem Wesen, sondern auch von seiner Gemeinschaft ausschließe. Gott ist Licht, sagt er, V. 5. *ὁ θεὸς φῶς ἐστι*, ähnlich, wie 4, 8. *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*. Das artikellose *φῶς* drückt aus, daß Joh. das Licht als göttliches Prädicat in abstracto denkt. *Τὸ φῶς* wäre ein bestimmtes oder schon genanntes Licht. Aber auch Luther übersetzt unrichtig, den Gedanken verkehrend: ein Licht. Nachdrucksvoll setzt Joh. hinzu: Und ist durchaus keine Finsterniß in ihm (*καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία*). Licht und Finsterniß sind bey Johannes Symbole ethischer Begriffe. Nicht besonderen gnostischen Ursprungs, sondern der allgemeinen sinnbildlichen religiösen Sprache angehörig, sind sie schon im A. T. Ausdruck des Gegensatzes zwischen Heil und Verderben, Wahrheit und Irrthum, Weisheit und Thorheit. Joh. gebraucht in seinem Ev. *τὸ φῶς* von dem Logos, von Christo in der Bedeutung der geistigen Erleuchtung, Offenbarung, Erlösung; *σκοτία* ist ihm dort der Zustand der unerlös'ten, sündigen, irrthumvollen Welt. Hier als Eigenschaftsbegriff Gottes ist *φῶς* im Allgemeinen allerdings der Ausdruck der göttlichen Vollkom=

---

1) [Die Angabe des Inhalts dieses Abschnittes in der zweyten Auflage mußte hier nach Einleitung S. 39 f. verändert werden. Demgemäß ist auch die Inhaltsangabe der einzelnen Verse im folgenden, wo es nothwendig war, verändert. B.]

menheit[1]) aber aus V. 7 ff., wo Joh. den symbolischen Begriff gleichsam übersetzt, sieht man, daß er bestimmter den Gegensatz gegen die Sünde, mit ihrem Correlatum, dem Irrthum, im Auge hat, also den Begriff der sittlichen Reinheit, oder der Heiligkeit Gottes ausdrücken will. Aehnlich Jakobus 1, 17. vergl. 13. Anders Daniel 2, 22., wo der Begriff der Weisheit Gottes ausgedrückt ist. Zwar schon das A. T. lehrte einen heiligen Gott. Aber, wie die neutestamentische Gotteserkenntniß überhaupt vollkommener und reiner ist, als die alttestamentische, so auch ist die volle Offenbarung des göttlichen Lichtwesens, der Heiligkeit und aller damit verwandten Eigenschaften Gottes, erst durch Jesum Christum geworden Ev. 1, 18. Und weil nun auf der Idee, daß Gott Licht sey und keine Finsterniß in ihm, das ganze Werk der Erleuchtung und Belebung der Menschheit durch Christum beruhet, und die Johanneische κρίσις darin ihre Wurzel hat, so spricht Joh., als wäre dieß der Hauptinhalt des Evangeliums: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία (ἀγγελία), ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ, nämlich von Jesu Christo u.s.w. — Von Verheißung, was ἐπαγγελία im N. T. gewöhnlich heißt, kann hier die Rede nicht seyn. Entweder also ist ἐπαγγελία nur so viel als Ankündigung[2]), wie es in der classischen Sprache nicht selten so vorkommt, z. B. Ankündigung von obrigkeitlichen Befehlen, oder die Lesart ἀγγελία, die sich in mehreren Auctoritäten[3]) findet, ist für die ursprüngliche zu halten. Vielleicht aber hat H. Stephanus Recht, der ἀπαγγελία vermuthet. Dieß wäre nun zwar, so echt Griechisch das

---

1) Schol. bey Matth. pag. 111. οὔτε γὰρ ἄγνοια, οὔτε πλάνη, οὔτε ἁμαρτία, οὔτε θάνατος.

2) 2 Tim. 1, 1 scheint es so gebraucht zu seyn. [De Wette hält ἀγγελία für eine erleichternde Correctur der Lesart ἐπαγγελία, welches Wort hier allerdings in seiner gewöhnlichen Bedeutung Verheißung nicht passe, aber wie im classischen Sprachgebrauche und 3, 11 Var. und vielleicht auch 2, 25. Ankündigung heißen könne. Tischendf hat καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία. B.]

3) Auch 3, 11. findet sich statt ἀγγελία in einigen Auctoritäten ἐπαγγελία.

Wort ist [1]), im N. T. ein ἅπαξ λεγ.; da aber das Verbum dem Joh. geläufig ist, ja unmittelbar vorher zwey Mahle von ihm gebraucht wird, so hat diese Conjectur um so mehr für sich, da sich aus ἀπαγγελία die Corruption ἐπαγγελία am besten erklären läßt. — Auch ἀγγελία kommt im ganzen N. T. nur hier und 3, 11. vor. — Denkt sich Joh. den Unterschied zwischen der ursprünglichen Offenbarungsbotschaft Christi und der apostolischen Verbreitung derselben, so ist für das letztere ἀναγγέλλομεν (renuntiamus) sehr entsprechend.

V. 6. Nachdem Joh. das Christliche Bewußtseyn von der Heiligkeit Gottes aufgefrischt hat, denn neu konnte jene Botschaft den Lesern nicht seyn, stellt er als unmittelbar einleuchtend den inneren Widerspruch derer dar, welche ohne den Ernst und Eifer der Heiligung Christen seyn wollen.

Dieser Widerspruch war in den Gemeinden wirklich vorhanden, und zwar so, daß der Mangel an echtem Christlichen Leben überwiegend war. Durch die hypothetische (ἐὰν mit dem Conjunctiv ist Ausdruck der objectiven Möglichkeit) und communicative Form des Satzes gewinnt die Rede zugleich an Feinheit und allgemeiner Beziehung und Wirkung [2]).

Sagen, man sey ein Christ, ein Kind Gottes, also in der Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, und in der Finsterniß der Sünde wandeln, — dieser Widerspruch (Lüge, Unwahrheit) des Namenchristenthums liegt unmittelbar am Tage. Ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν ist nicht Ausdruck der bewußten Hypokrisie, wie Morus meint, sondern des objectiven Widerspruchs zwischen dem Wesen und der Erscheinung, dem religiösen Princip und dem sittlichen Leben. Ueber ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν vergl. zu Ev.

---

1) Origenes hat es Comment. in Evang. Ioan. Tom. 1., §. 7. 8. in seiner Erklärung des Begriffs εὐαγγέλιον. Er nennt dieses: λόγος περιέχων ἀπαγγελίαν πραγμάτων u. s. w.

2) Die nothwendige Folgerung. Widerspruch zwischen Gemeinschaft mit Gott und in Finsterniß, Unwissenheit und sittlicher Unreinheit wandeln. (Heft vom Jahre 1851). [In der zweyten Ausgabe waren V. 6. u. 7. zusammengefaßt; vgl. S. 220. Anm. 1. B.]

3, 21. Hier und V. 8. ist ἡ ἀλήθεια die Wahrheit schlechthin im Gegensatz gegen inneren Widerspruch, Lüge und Trug. Aber da das Evangelium nach Johannes die reine Offenbarung des Wesens und Grundes aller Dinge in Gott ist, so erklärt sich, wie in seinem Begriffe der ἀλήθεια die Wahrheit schlechthin und die Christliche insbesondere zusammenfallen.

V. 7. ist nicht paralleler Gegensatz zu V. 6., sondern entwickelt den Gedanken weiter, auf folgende Weise.

Nur wer wahrhaft Gemeinschaft mit Gott hat, also, wie Gott selber im Lichte, im heiligen Leben ist, so auch alle Finsterniß von sich abthut und im heiligen Lichtleben (ἐν τῷ φωτί) wandelt, d. h. nach Gottähnlichkeit strebt, — nur ein solcher gehört wahrhaft zur heiligen Jünger- und Brüdergemeinschaft Christi, nur ein solcher kann sich auch der reinigenden, erlösenden Kraft des Todes Christi gewiß halten. — Hatte Paulus zu seiner Zeit vorzüglich die Lehre zu treiben, daß ohne den lebendigen Glauben an Jesum Christum kein Lichtleben, kein wahres Reich Gottes unter den Menschen entstehen könne: so war jetzt, da sittliche Trägheit und Halbheit sich mit dem Scheinleben der πίστις und der κοινωνία begnügten, nothwendig, zu zeigen, daß ohne den Ernst der Heiligung, — (das Wandeln im Lichte), der Glaube todt, also die Brudergemeinschaft der Christen ohne Wesen und Bestand, und die Erlösung durch Christum ohne Wirkung sey. Die κοινωνία der Christen ist eine Gemeinschaft der Heiligen (der Kinder Gottes und des Lichtes), ihr Band die reine ungefärbte Bruderliebe. Aber nur wer wahrhaft ein Kind Gottes ist, — kann die Brüder lieben und wahre Gemeinschaft halten mit den Kindern Gottes.

Die Christliche κοινωνία ist ferner die Gemeinschaft der Erlös'ten Jesu Christi. Sie entsteht durch den Glauben an das erlösende αἷμα Jesu Christi. Aber dieses αἷμα ist kein einmahl geschehenes Factum, sondern eine lebendige Kraft, ohne deren fortwährende Wirkung die Gemeinde der Er-

lös'ten nicht bestehen und sich vollenden kann. Wie aber der erste Eintritt in die Christl. Gemeinschaft auf der Wiedergeburt und somit auch auf der μετάνοια wesentlich beruhet, so ist auch das Bleiben in dieser Gemeinschaft und die in derselben fortwirkende Erlösungskraft Christi bedingt durch den Eifer der Heiligung auf Seiten der Christen, welche ja nichts anderes ist, als die Fortsetzung der Wiedergeburt und der darin liegenden Abwendung von der Sünde.

In dieser Entwicklung des Sinnes haben wir die Leseart μετ' ἀλλήλων als die richtige vorausgesetzt. — Allein auf den ersten Anblick scheint μετ' αὐτοῦ, (nämlich τοῦ θεοῦ) was sich schon bey Tertullian und Klemens v. Alex. findet, also sehr alt ist [1]), leichter und richtiger zu seyn. Der Parallelismus beyder Sätze wird dadurch vollständiger, genauer, der Gedanke einfacher. Aber gerade dieß erregt Verdacht. Es ist begreiflicher, wie man das leichtere μετ' αὐτοῦ, als das schwierigere μετ' ἀλλήλων hinein corrigirte. Man verstand das Letztere im Zusammenhang so wenig, daß z. B. Augustin es von der Gemeinschaft mit Gott auslegt, wie Calvin sich ausdrückt, von der mutua communio Dei et sanctorum. Ist dieß nun durchaus wider den Joh. Sprachgebrauch 3, 28. 4, 7. 12. 2 Br. 5., wo sich ἀλλήλων immer auf das gegenseitige Verhältniß der Christen bezieht [2]), — so sieht man doch eben daraus, wie die Leseart μετ' αὐτοῦ entstanden ist, nämlich als Erklärung oder Erleichterung des ursprünglichen μετ' ἀλλήλων.

Man hat gefragt, was für eine Verknüpfung in καὶ

---

1) Tertullian de pudic. 19. und Klemens Strom. 3. p. 525. Ed. Potter. Der Letztere citirt die Stelle nur ein Mahl, wo er ohne alle Variation μετ' αὐτοῦ lies't. Wenn Wetst. u. Griesb. sagen: Utrumque habet Clem., so ist das unrichtig. Cod. A. hat bloß με . . . . . . Aber er scheint μετ' αὐτοῦ gehabt zu haben, nicht μετ' ἀλλήλων, lacuna enim MS. tot litteras non capit.

2) [So auch im Heft vom Jahre 1851. Auch Sander, Düsterdieck, Huther haben μετ' ἀλλήλων so aufgefaßt. De Wette: „so haben wir Gemeinschaft untereinander, nämlich mit Gott; denn die christl. Gemeinschaft ist nur die wahre, wenn sie Gemeinschaft mit Gott ist.“ B.]

vor τὸ αἷμα u. s. w. liege? Hat man sich beyde Sätze: κοινωνίαν ἔχομεν — — und καὶ τὸ αἷμα — — als zusammengehörige und ineinanderliegende Folgen des Wandelns im Lichte zu denken, oder findet irgend ein anderes Verhältniß zwischen beyden Statt? Es giebt Ausleger, welche das Verhältniß causal fassen, (Semler z. B. übersetzt καὶ paraphrasirend durch namque), so daß der zweyte Satz den Grund, die Bedingung des ersteren enthalten soll. Es wird um so schwerer, sich in dieses Verhältniß der Sätze hineinzufinden, da das wesentlich Begründende und Bedingende der Gemeinschaft, es sey nun mit Gott, oder der Christen untereinander, schon vorher bestimmt ist, nämlich das Wandeln im Lichte Gottes, und das τὸ αἷμα — καθαρίζει — zwar damit zusammenhängt, aber gar nicht dasselbe ist. Man könnte denken, Joh. bestimme jenes Begründende, Bedingende gleichsam nachträglich nur von einer andern Seite. Aber selbst dann würde καὶ γάρ, wenigstens γάρ stehen müssen, was Joh. ja doch sonst zu gebrauchen weiß. Allerdings ist das αἷμα Christi, als Factum, dasjenige, worauf sowohl die Gemeinschaft der Menschen mit Gott in der Erlösung, als auch die Gemeinschaft der Christen untereinander beruhet. Auch der Christliche Liebesbund hat seinen Stamm in dem Kreuz auf Golgatha. Aber Johannes hat die Christliche Gemeinschaft schon als gestiftet, auch unter seinen Lesern, vor sich. Er spricht von ihrer Innerlichkeit und Wahrheit, ihrem Fortschritt zur Vollendung, und gründet diese auf die Christliche Heiligung. Fügt er nun hinzu: καὶ τὸ αἷμα u. s. w., durch das Präsens καθαρίζει ἡμᾶς die fortwährende Wirksamkeit des Todes Christi unter den schon Christgewordenen andeutend, — so kann er damit nur etwas meinen, was eben so, wie die innere Wahrheit und Vollendung der Gemeinschaft der Christen untereinander, nothwendige Folge der Christlichen Heiligung ist, aber in jener schon liegt, als wesentliches Stück. Und dieß ist nichts anderes, als die durch den Eifer in der Christlichen Heiligung bedingte, immer ungehemmtere Wirksamkeit der gött-

lichen Gnade in dem Erlösungstode Christi. Joh. denkt so: Nicht je mehr der Christ sündigt, sondern je mehr er sich heiligt und der Sünde abstirbt, desto herrlicher offenbart sich die erlösende und versöhnende Gnade Gottes in Christo.

Τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ ist wie bey Paulus Hebräischer Ausdruck des blutigen Todes Christi, als der Spitze seiner erlösenden Thätigkeit auf Erden. *Καθαρίζει ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* bezeichnet die Erlösung in ihrer Vollendung, das Rein- und Freymachen von jeder Sünde, so daß sie in keiner Art mehr vorkommt. Man könnte, weil der Ausdruck offenbar auf die alttest. Opfersymbolik zurückgeht s. Hebr. 9, 14., dabey vorzugsweise an die Sündenvergebung, wie durch das Sühnopfer, denken. Allein erstlich ist hier die Rede, nicht von dem, was erfolgt, wenn der Mensch gesündigt hat, sondern, wenn er sich von der Sünde fern hält. Es ist also der Gedanke der Sündenvergebung nicht im Zusammenhange. Sodann aber sieht man aus der Vergleichung mit V. 9., daß Joh. das *καθαρίζειν* von der Sündenvergebung, wodurch die Sündenschuld aufgehoben wird, irgendwie unterscheidet. Es kann im weiteren Sinne die Sündenvergebung in sich schließen, aber verschieden davon ist es das Aufheben, das Wegschaffen der Sünde selbst mit ihrer Lust *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* 3, 5., positiv gefaßt, die heiligende Gnade Gottes in Christo. Wie Joh. sich den symbolischen Opferbegriff ethisch aufgelös't und entwickelt habe, ohne alle Erlösungsmagie, sieht man aus Vergleichung von 3, 3—10. 4, 9—5, 4. — Nach meiner Ansicht liegt das erklärende Hauptmoment darin, daß das *αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* als die volle Offenbarung der göttlichen Liebe in dem Gläubigen das heilige Lebensprincip der Liebe begründet, erhält und vollendet.

V. 8—10. Der Schluß V. 7. *καὶ τὸ αἷμα* — setzt voraus, daß auch in den Gläubigen immer noch Sünde ist. Darauf beruhet die fortgesetzte Wirksamkeit des Erlösers, das fortwährende Bedürfniß derselben in der Gemeinde. So knüpft sich V. 8—10. an V. 7. an, erklärend und weiter

entwickelnd den in diesem Verse angedeuteten Zusammenhang zwischen der Christlichen Erlösung und Heiligung.

Die Geburt aus Gott, die Wiedergeburt, ist auch nach Johannes, wiewohl die begründende Epoche des neuen Lebens, doch keine magische Vertilgung des alten. Die Macht der Sünde ist gebrochen, sie verschwindet je länger je mehr, aber im Verschwinden wirkt sie noch als Unterbrechung der Heiligung, und ist in diesem Leben nie ganz verschwunden. Je klarer und reiner das Ziel, je größer der Ernst der Heiligung ist, desto zarter und wahrer wird das Christliche Gewissen. Je länger je mehr wird die leiseste Regung der bösen Lust, die versteckteste Uebertretung des göttlichen Willens, der unscheinbarste Mangel des Guten augenblicklich bewußt und mit Schmerz empfunden. In dieser Wahrheit und Gründlichkeit des Gewissens liegt, so lange noch irgend eine Regung der Sünde ist, der beständige Sporn zur Heiligung. Und wiederum wächst mit der Heiligung das Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung, mit dem Bedürfnisse aber die befriedigende Wirksamkeit derselben. Fehlte in den Joh. Gemeinden jene Wahrheit und Zartheit des Christlichen Gewissens und somit das beständige Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung, so lehrt Joh. V. 8 ff. vom Standpuncte der Christlichen Vollendung, daß, wie es reine Selbsttäuschung sey zu sagen, man habe keine Sünde, so auch nur das aufrichtige, reuige Bekenntniß derselben der erlösenden und versöhnenden Gnade Gottes gewiß und sicher mache.

Läßt sich nun dieser Sinn und Zusammenhang noch alle Tage in der Christenheit erfahren und aus Erfahrung verstehen, so ist man um so mehr verwundert zu sehen, wie ein so erfahrener Exeget, wie Grotius, die Stelle so falsch verstehen konnte.

Gestützt auf *ἡμαρτήκαμεν* V. 10., welches er als ein strenges Perfectum genommen wissen will, bemerkt er zu V. 8., *ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν* sey so viel als: si putamus nobis Christo et eius cognitione opus non fuisse, ut a peccatis purgaremur; *ἁμαρτίαν*

ἔχειν sey nicht: nunc in peccatis esse, sed ob peccata reum fieri posse, Ioan. 9, 41. 15, 22. 24. Iac. 4, 17. Zu V. 9. aber sagt er: si fateamur, nos in gravibus peccatis vixisse ante notitiam evangelii ac propterea opus habuisse medicina [1]).

Löffler [2]), seinem Lehrer Semler folgend, versteht die Stelle ebenfalls so, daß Joh. nur von den ehemahligen Sünden der Judenchristlichen Leser redet. Jeder andern Erklärung, sagt er, widerspreche Joh. selbst, indem er 3, 9. und 5, 18. lehre, daß der Christ nicht mehr sündigen könne.

Diese Erklärung würde einigen Schein haben, wenn Joh. an solche schriebe, die etwa eben Christen geworden oder noch nicht geworden, und über die Art und das Princip ihres Ueberganges zum Christenthume in Irrthum waren. Er schreibt aber offenbar an solche, die längst Christen geworden waren, aber aus sittlicher Trägheit das Werk der Heiligung und Weltentsagung nicht ernst und streng genug trieben, bey denen also das Christliche Princip noch nicht zur vollen Herrschaft und κρίσις gelangt war. Selbst der geförderte Christ hat, so lange er im Fleische wandelt, mit der Sünde zu kämpfen, dieselbige zu bekennen, und durch Buße und Glauben zu überwinden. Dagegen spricht nicht 3, 9. und 5, 18. Denn während in jenen Stellen nur von dem Christlichen Princip und Ideale die Rede ist, welches die Sünde bis zur sittlichen Unmöglichkeit ausschließt, hat Joh. hier offenbar den faktischen Zustand des Christlichen Lebens mit seinen Unvollkommenheiten und Mängeln im Auge. In diesem faktischen Zustande begreift er sich mit, so daß die Figur der Communication Wahrheit ist. Der ganze Zusammenhang von V. 5. an lehrt, daß Joh. es hier nur mit dem gegenwärtigen sittlichen Zustande seiner Leser zu thun hat, und sie vor allem Stillstehen, aller Halbheit in der Heiligung warnen will. Gerade in dieser

---

1) So vor Grotius schon Socin und Schlichting.

2) Über die kirchl. Genugthuungslehre, in Löfflers kleinen Schrift. Bd. 1. S. 275 ff.

Hinsicht konnte und durfte er keinen Unterschied machen zwischen größeren und geringeren Sünden. Ein Unterschied, auf den Johannes in seinem Briefe überall nicht zurückkommt und zurückkommen kann, da er in seiner Krisis von dem Princip des Gegensatzes zwischen Gut und Bös ausgeht, nicht von den Stufen, worin beyde Glieder des Gegensatzes allerdings vorkommen. Wenn also Grotius V. 9. unter τὰς ἁμαρτίας peccata gravia — ante notitiam evangelii verstehen will, so ist das eben so falsch, als wenn Drusius meint, Joh. spreche hier, weil er es mit Christen zu thun habe, nur von peccatis levibus seu minutis. Außerdem aber streitet gegen Grotius, daß ἁμαρτία an und für sich im N. T. nie, und auch Joh. Ev. 9, 41. 15, 22. 24. Jak. 4, 17. nicht, die Schuld der Sünde, sondern zuweilen nur und in gewissen Relationen die schuldvolle Sünde bezeichnet. Die Formel ἁμαρτίαν ἔχειν ist so wenig etwas Besonderes, Verschiedenes von ἁμαρτάνειν, daß in dem durchaus parallelen Satze V. 10. völlig synonym damit steht ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν. Dieses Perfectum ist für jene Auslegung verführerisch geworden; aber es ist so wenig ein wahrer Grund, daß, da ringsum V. 8. 9. 10. 2, 2. der constante Gebrauch des Präsens auf den gegenwärtigen Zustand der Leser hinweist, rein sprachlich folgt, daß es, wie es auch sonst oft bey Johannes gebraucht wird, den Zustand bezeichnet, der aus der Vergangenheit in die Gegenwart herüberreicht [1]). Johannes konnte sich kaum anders ausdrücken, denn in dem Moment, wo er den Menschen die Sünde bekennen oder leugnen läßt, ist diese als Act ein vergangenes. V. 8. drückt ἁμαρτ. — ἔχομεν mehr den Zustand aus, worin die Sünde noch nicht verschwunden ist, V. 10. — ἡμαρτήκαμεν die Sündenacte, woraus jener Zustand hervorgeht.

So war es also nicht die exegetische Gewissenhaftigkeit und Wahrheit, welche von der gewöhnlichen Erklärung der

---

1) S. Winers Gramm. S. 223.

Stelle abführte, sondern theils die Furcht und Flucht vor der kirchlichen Versöhnungslehre, wie bey Löffler, theils, wie bey Grotius und den Früheren, der Mangel an Verständniß des Zusammenhanges des Briefes in seinem historischen Verhältnisse, überhaupt aber die unvollkommene Einsicht in das Wesen der Christlichen Heiligung, die als eine werdende immer nur die Fortsetzung der Wiedergeburt ist.

Die Selbsttäuschung beruhet auf Mangel an innerem Wahrheitssinn und ist dieser Mangel selbst. Dieß letztere drückt Joh. aus durch *ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* [1]).

V. 9. kann zweifelhaft seyn, worauf *πιστός ἐστι καὶ δίκαιος* sich bezieht, ob auf Christus, oder auf Gott, und in welchem Sinne.

Für die Beziehung auf Christus könnte man anführen, Christus werde gleich darauf 2, 1. *δίκαιος* genannt, (vergl. 2, 29. 3, 7.), und im Vorhergehenden V. 7. sey eben er das örtlich nächste Subject; auch werde dort ebenfalls von ihm gesagt, was hier von dem *πιστὸς καὶ δίκ.*, daß er uns von unseren Sünden reinige. Aber wenn auch Christus nicht bloß 2, 1. und 3, 7., wo es offenbar ist, sondern auch 2, 29., wo die Beziehung wenigstens schwankend ist, vorzugsweise *ὁ δίκαιος* genannt wird, so folgt doch daraus für unsere Stelle um so weniger, da die Beziehungen auf Gott und Christus in unserem Br. nicht selten zusammenlaufen. Auch ist im Vorhergehenden V. 5—10. das herrschende Subject, nicht Christus, sondern Gott. Christus — und zwar nicht einmahl Er selbst, — sondern nur sein *αἷμα*, ist V. 7. bloßes Nebensubject. Nach dem Hauptsubject aber der ganzen Gedankenreihe ist die Relation des *πιστὸς καὶ δίκαιος* zu bestimmen. Da nun auch sonst im N. T., besonders bey Paulus, in Beziehung auf das Erlösungswerk als eine Haupteigenschaft, — nicht Christi, sondern Gottes das *πιστὸν εἶναι καὶ δίκαιον* besonders

1) Und die Wahrheit ist nicht in uns = in uns nicht. Diese Wahrheit allerdings subjectiv. Aber beruhend auf dem *λόγος τοῦ θεοῦ* V. 10., denn dieses Wort setzt voraus, daß wir Sünde haben. (Heft vom Jahre 1851).

hervorgehoben wird, (vergl. 1 Kor. 1, 9. 10, 13. 2 Kor. 1, 18. 1 Theſſ. 5, 24. wegen des *πιστός*, und Röm. 1, 17. 3, 5. 21. 22. 25. 26. 10, 4. u. a. m. wegen des *δίκαιος*,) und da nach dem neuteſt. Lehrtypus zwar Chriſtus derjenige iſt, durch den und in dem wir Vergebung der Sünden, Verſöhnung und Zugang zum Vater haben, Gott aber als die letzte Urſach aller Sündenvergebung und Verſöhnung dargeſtellt wird, von dem ſie, durch Chriſtum vermittelt, herrührt, ja dieſer Lehrtypus auch hier gleich darauf 2, 1. befolgt wird: ſo kann *πιστ. κ. δίκ.* hier nur von Gott geſagt ſeyn.

In wie fern aber wird Gott in Beziehung auf die Sündenvergebung und Reinigung von Sünden *πιστὸς* und *δίκαιος* genannt?

Treu (*πιστός*) iſt Gott, ſowohl im A. wie im N. T., ſo fern er hält, was er zuſagt, das Verheiſſene erfüllt, — dem geoffenbarten Wort und Geſetz, das er ſelber gegeben hat, getreu bleibt. Auf dieſe Treue und Wahrhaftigkeit Gottes in Beziehung auf ſeine Verheiſſungen und Geſetze bauet Paulus die Realität und unwandelbare Gewißheit der Erlöſung durch den Glauben an Chriſtum Röm. 3, 3., die innere Einheit und Feſtigkeit des Evangeliums 2 Kor. 1, 18 ff., und die Hoffnung des ewigen Lebens, wozu wir berufen ſind 1 Theſſ. 5, 24. Tit. 1, 2. Weil nun Gott ſchon im A. B. die Vergebung der Sünden unter der Bedingung des reuigen Bekenntniſſes verheißen hatte, z. B. Jerem. 31, 31 ff. vergl. Hebr. 8, 8 ff. Micha 7, 18 ff. Hoſ. 6, 15 ff. Zeph. 3, 12 ff. u. a. m., dieſe Verheißung aber im N. B. beſtätigt und durch die Heilsanſtalt Chriſti realiſirt hat, ſo wird er auch hier *πιστὸς* genannt, ſofern er den Bekennenden und Reuigen ihre Sünden vergiebt.

Wenn aber Joh. in derſelbigen Beziehung hinzufügt, *καὶ δίκαιος*, ſo iſt dieß, nimmt man *δίκαιος* im ſtrengen Sinne, auf den erſten Anblick darum ſo ſehr auffallend, weil ſonſt die Sündenvergebung als ein Act der göttlichen Gnade und Liebe dargeſtellt wird.

Grotius und einige Andere[1]) heben die Schwierigkeit dadurch, daß sie sagen, δίκαιος sey hier nach einem Hebraismus so viel, als gütig, bonus, lenis. Aber, obwohl צַדִּיק und dem entsprechend das alt- und neutestam. δίκαιος zuweilen die Nebenbedeutung des Gütigen hat, Grundbedeutung bleibt doch immer die des Gerechten. Dem Hebräer erschienen die Tugenden des Wohlwollens, der Gütigkeit, Billigkeit, Barmherzigkeit als gesetzliche Pflichten der צְדָקָה, δικαιοσύνη, deren voller Umfang und Inhalt nur durch das, was wir Frömmigkeit nennen, genügend bezeichnet werden kann. Dem zu Folge läßt sich wohl sagen, die Hebräische δικαιοσύνη sey zuweilen die gütige, barmherzige Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, nie aber, es sey die Gütigkeit, Barmherzigkeit und dergleichen schlechthin und an und für sich. Keine Stelle weder des A. noch des N. T., wo δικαιοσύνη weniger Gerechtigkeit, als Güte und dergl. zu seyn scheint, widerspricht bey genauerer Betrachtung der hier gegebenen Erörterung[2]). Aber gesetzt, δίκαιος käme sonst geradezu vor für gütig, so kann es doch in unserer Stelle diese Bedeutung nicht haben. Abgesehen davon, daß Johannes δίκ. und δικαιοσύνη sonst nie anders, als im strengsten, ursprünglichen Sinne gebraucht, so erlaubt hier das vorausgehende Synonymum πιστὸς auf keine Weise, von der ursprünglichen Bedeutung abzuweichen. Denn der Treue

---

1) Auch Carpzov in Epp. cathol. septenarius zu d. St. δίκαιος, sagt er, sey hier so viel als gratiosus.

2) Grotius führt zu seiner Vertheidigung an 1 Sam. 12, 7. Psalm 112, 8. (9.) Matth. 6, 1. Aber 1 Sam. 12, 7. vergl. 8—11., die scheinbarste Stelle, ist δικαιοσύνη nicht sowohl Wohlthat, sondern vielmehr das Rechtthun, Rechtschaffenhandeln Gottes gegen das Volk seines Eigenthumes, das er züchtigt und straft, je nachdem es verdient hat. Ps. 112, 8. (9.) ist δικ. die Hebräische Pietät, wozu die ἐλεημ. nothwendig gehörte. Matth. 6, 1. aber ist es ebenfalls die ganze Hebräische Frömmigkeit nach dem Gesetz, deren einzelne Stücke, Allmosengeben, Gebet und Fasten V. 2. 5. 16. aufgezählt werden. — Vergl. was die alttest. Begriffssphäre betrifft, die richtigere Fassung in Winers Lexic. Man. p. 805 sq. Im N. T. ist auch Matth. 1, 19. δίκαιος der billige Mann. Die Billigkeit nämlich hat ihre Wurzel in der Gerechtigkeit und ergänzt dieselbe in der Praxis. Joh. 17, 25. ist die richtende Gerechtigkeit Gottes gemeint, welche dem Guten zum Siege verhilft.

ist auch im Zusammenhange der göttlichen Eigenschaften die Gerechtigkeit unmittelbar verwandter, als die Güte, Gnade und dergl. Die Treue ist eben eine der wesentlichsten Tugenden des Gerechten, und die Gerechtigkeit die Quelle der Treue. Mit πιστὸς also verbunden kann δίκαιος hier nur seyn, gerecht. Vergl. Luk. 16, 10., wo πιστὸς und ἄδικος unmittelbar im Gegensatze miteinander stehen.

Indem aber die älteren Exegeten der Ev. Kirche vor und nach Grotius δίκαιος hier im strengen Sinne nehmen, verfehlen sie doch sämmtlich die einfache und richtige Ansicht unserer Stelle [1]). Ihrem dogmatischen Systeme zu Liebe und aus Mißbrauch der hermeneutischen Analogie der Schrift geben sie dem δίκ. entweder eine Beziehung auf die kirchliche Genugthuungslehre, oder, einen vermeintlichen Paul. Sprachgebrauch auf Johannes übertragend, nehmen sie es für δικαιῶν. Beides aber ist falsch. Denn gesetzt, die kirchliche Genugthuungslehre wäre auch sonst in der Schrift ausdrücklich ausgesprochen, unserer Stelle, unserem Briefe, ja den Johanneischen Schriften überhaupt ist sie doch fremd. Was aber die Synonymie von δίκαιος und δικαιῶν betrifft, so ist diese nicht nur in den Johanneischen, sondern auch in den Paul. Schriften nicht vorhanden. Denn, obgleich δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ von Paulus zuweilen activisch oder transitiv gebraucht wird, so kommt doch δίκαιος niemals bei ihm vor für δικαιῶν. Im Gegentheil wird beydes Röm. 3, 26. neben einander stehend genau unterschieden. Johannes aber kennt weder die transitive δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ in dem besonderen Paulinischen Sinne, noch hat er den Paul. Begriff von δικαιοῦν.

Allein richtig ist, δίκαιος synonym mit πιστὸς zu nehmen, aber so, daß der weitere Begriff δίκαιος den engeren Begriff πιστὸς aufnimmt und begründet. Gott, will Johannes sagen, ist treu, weil er gerecht ist. Aus Gerechtig-

1) S. Calvin, Beza zu d. St., verglichen Calovius und Wolf zu d. St.

keit hält er dem reuigen Sünder, was er versprochen und als die Ordnung seines Reiches geoffenbaret hat, daß nämlich der Sünder, wenn er seine Sünden bereue und bekenne, Vergebung und neue Lebenskraft von ihm empfangen solle.

Ἀδικία und ἁμαρτία V. 9. sind nur zwey verschiedene Formen desselben Begriffs, jenes ist der Widerspruch, die Verneinung gegen das göttliche δίκαιον, dieses die Abweichung von dem göttlichen νόμος. — Die ἄφεσις τῶν ἁμαρτ. und das καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας sind Correlata, jenes aber bezieht sich mehr auf das Vergangene, dieses auf das Zukünftige; jenes bezeichnet den idealen Act Gottes, wodurch er statt der ὀργὴ über den Sünder Barmherzigkeit und Liebe (ἔλεος) gegen ihn übt, dieses aber bezeichnet die Thätigkeit der göttlichen Gnade bey der Heiligung des Menschen.

V. 10. Nicht bloß sich selbst, will Johannes sagen, täuscht der Mensch, der das Bewußtseyn der Sünde in sich leugnet, nein, auch Gott, den Treuen und Gerechten, macht er dadurch zum Lügner und widerspricht so der Wahrheit, dem Worte Gottes [1]).

Wie V. 9., so ist auch hier Gott, nicht Christus, das Subject, worauf αὐτὸν und αὐτοῦ zu beziehen ist. Der λόγος τοῦ θεοῦ, wovon Johannes sagt, daß er in einem solchen, der seine Sünden nicht bekenne, nicht Statt finde (καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν,) ist die Offenbarung Gottes überhaupt, worin das Evangelium Jesu

---

1) V. 10. ist weitere Entwickelung von V. 9. oder eine andere Form desselben Gedankens. Nämlich, so wir sagen: wir haben nicht gesündigt, d. i. sind keine Sünder (perf. praes.) u. s. w. Es sind nicht, wie de Wette will, einzelne begangene Sünden gemeint, auch nicht bloß vorchristliche Zustände. Das Neue ist: wir machen Gott zum Lügner, sofern er in seinem Worte uns für Sünder erklärt vor seinem heiligen Gericht. Hiernach: und sein Wort ist nicht in uns, nicht lebendig angeeignet; das ist das Gottes-Wort Christi, sofern darin die μετάνοια wesentlich ist. (Heft vom Jahre 1851.) [„Mit Oecum., Grotius, de Wette u. A. das Alte Testament unter ὁ λόγος αὐτοῦ zu verstehen, wird durch den Gedankenzusammenhang verboten, da hier nicht von der Sündhaftigkeit der Menschen überhaupt, sondern von dem ἁμαρτάνειν der Christen die Rede ist.“ Huther. B.]

Christi mitbegriffen ist [1]). — Gehen wir zunächst hiervon aus, so ist der Gedanke der Stelle der, daß, weil das Evangelium auf der μετάνοια beruhet, diese aber auf dem Bekenntniß der Sünde, derjenige, der dieses Bewußtseyn nicht in sich trägt, auch kein wahrer Christ ist. Die ganze Heilsanstalt Gottes in Christo hat zu ihrer Voraussetzung, daß die Menschen vor Gott allzumahl Sünder und unfähig sind, sich selber zu erlösen. Da nun dieser Satz, der ohne die Idee der göttlichen Heiligkeit keinen rechten Grund hat, in seinem ganzen Umfange, seiner vollen Wahrheit nur durch die Offenbarung des göttlichen Lichtes und Rechtes, der δικαιοσύνη und ὀργὴ τοῦ θεοῦ, Röm. 1,18—3,23. vergl. Psalm 19, 13., erkannt werden kann, also als Wort Gottes (λόγος τοῦ θεοῦ) angesehen werden muß, — so sagt Johannes in so fern, daß, wer sage, er sey kein Sünder, Gott zum Lügner mache (vergl. Röm. 3, 4.), das Wort Gottes nicht in sich habe, d. h. nicht innerlich aufgenommen als Princip der Wahrheit.

War es nun möglich, daß dieß V. 10. in den Gemeinden so mißverstanden wurde, als sey die Sünde etwas unvermeidliches, so ist es zweckvoll, daß Joh., obwohl es schon in dem Bisherigen liegt (V. 6.),

Kap. 2, 1. noch besonders eindringlich (τεκνία μου) hervorhebt, daß alles, was er sage 1, 5—10., das **unbedingte Gebot in sich schließe, nicht zu sündigen**. Komme dann freylich wegen der menschlichen Schwäche auch im Stande der Heiligung die Sünde immer noch vor, so fehle es auch dem wahren Christen nicht an dem Trost der Versöhnung bey Gott durch Christum, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα u.s.w.

Im Evangelium wird der heilige Geist der παράκλητος der Jünger genannt, so fern er als der Geist der Wahrheit ihr Beistand, Helfer und Rathgeber war im Werke des Evangeliums. In einem andern, obgleich verwandten Sinne

---

1) Andere Auslegungen s. bey Calovius.

wird hier Christus der Paraklet genannt, so fern er, wie Paulus Röm. 8, 34. sagt, zur Rechten Gottes (hier πρὸς τὸν πατέρα vergl. Ev. Joh. 1, 1.) uns vertritt, oder, wie es im Hebräerbr. 7, 25. vergl. 9, 24. heißt, als der ewige Hohepriester für uns bittet. Gerade in diesem Sinne gebraucht Philo das Wort παρακαλεῖν und παράκλητος sehr häufig vom Jüdischen Hohenpriester als dem Fürsprecher und Fürbitter für die Sünden des Volkes bey Gott [1]). Die Idee der wirksamen Fürbitte der Frommen bey Gott geht durch das ganze A. T. Genes. 18, 20 ff. Exod. 32, 11 ff. 30 ff. 1 Sam. 12, 19. 23. 2 KK. 19, 4. Jerem. 7, 16. 11, 14. 14, 11. 15, 1. 37, 3. u. s. w. Sind die Frommen, Gerechten für die Gemeinschaft, in der sie sind, — das Conservirende, Verderbenabwendende, vergl. Genes. 18., so ist ihre Fürbitte gleichsam das in den Frommen concentrirte Bewußtseyn der versöhnlichen Liebe Gottes in der Menschheit, woran die andern sich halten und aufrichten, wenn sich ihnen im Bewußtseyn ihrer Sünde die Liebe Gottes verbirgt. Ist dieß die Wahrheit der kindlichen symbolischen Vorstellung, so ist's begreiflich, daß auch die versöhnende Thätigkeit Christi unter dieser Form gedacht wird. Joh. Ev. 17, 9. stellt Christum schon auf Erden dar als fürbittend für seine Jünger, in Beziehung auf die Conservation im Guten. In unserer Stelle aber tritt die Fürbitte Christi in seiner Herrlichkeit bey dem Vater hervor als Ausdruck seines fortwährenden Versöhnungsamtes. Diese versöhnende Thätigkeit Christi hat zwar ihren historischen Anfangspunct in seiner irdischen Erscheinung, insbesondere seinem Leiden und Sterben, aber sie ist darauf nicht beschränkt, sondern setzt sich fort und entfaltet sich immer mehr durch die Wirksamkeit seines Geistes, worin seine ewige Person uns gegenwärtig ist. Als einzelnes vergangenes, geschlossenes Factum wäre sie eben nur ein Sym-

1) S. Carpzov Exercitatt. in Ep. ad Hebr. e Philone p. 154. und Loesner Observ. in N. T. e Philone p. 496.

bol, volle Wahrheit hat sie nur in ihrer fortwährenden Wirksamkeit [1]).

Grotius versteht ἔχομεν so, daß er sagt: Non dicit, habet ille advocatum sed ecclesia habet, quae pro lapso precatur. Preces autem ecclesiae Christus more advocati deo patri commendat. — Schon vorher bemerkt er: Si quis tamen peccaverit, adde, et se ecclesiae regendum sanandumque tradiderit u. s. w. Aber wo steht von der Vermittelung der Kirche auch nur eine Sylbe? Und was kann einfacher seyn, als daß Joh. mit dem ἔχομεν das gemeinsame Christliche Bewußtseyn ausspricht?

Nicht weniger falsch ist, wenn Grotius auch hier δίκαιος nur für bonus, lenis gelten lassen will. Wenn aber irgendwo, so ist δίκαιος hier im strengsten Sinne zu nehmen. Nur der gerechte, schuldlose [2]) Christus kann Fürsprecher seyn bey Gott für Andere, s. Hebr. 7, 26. 1 Petri 3, 18. vergl. Ev. Joh. 16, 8. 10. — Diese Stellen verbieten jede andere Erklärung, auch die, welche das Wort hier activisch nimmt [3]).

V. 2. verhält sich zu V. 1. nicht causal, sondern vielmehr explicativ und erweiternd. Und zwar ist das Verhältniß dieses: Was in dem Vorbilde des alttestam. Hohenpriesters, welches hier zum Grunde liegt, getrennt ist, die Fürbitte, und das versöhnende Opfer (ἱλασμός), welches er darbrachte, ist in Christo vereinigt. Nicht die versöhnende Fürbitte bloß haben wir in Christo, auch die versöhnende That hat er vollbracht in seinem Tode, vergl. Hebr. 9, 11 ff. So ist jene nur die Fortsetzung von dieser, und diese, wodurch alles bloß sinnbildliche Opfer aufgehoben wurde, der historische Anfang seines Versöhnungsamtes. In dieser Vereinigung der wesentlichen Elemente in Einer Person liegt nach neutestamentlicher Darstellung die Vollendung der Idee

---

1) [Vergl. das in der Einleitung S. 168 f. über παράκλητος Gesagte. B.]

2) Die Arm. Übers. fügt erklärend hinzu, καὶ ἄμωμος.

3) So Le Moyne bey Wolf in d. Curis zu d. St.

der Versöhnung. So ist also *καὶ αὐτὸς* so zu fassen: Und er selbst (der Gerechte, der Paraklet) ist zugleich unser Sühnopfer, unsere Versöhnung *ἱλασμὸς* für unsere Sünden[1]). Grotius sagte, *ἱλάσκειν* sey, facere ut cessent peccata, und der Sinn des Ganzen sey, Christus vires praestat, ne peccemus in posterum[2]). Das heißt aber den ursprünglichen Sinn des bildlichen Ausdrucks ganz daran geben, die mittelbare Wirkung für die Sache selbst nehmen, und den Zusammenhang mit dem Schluß von V. 1. unterbrechen. So oft Christus im N. T. *ἱλασμός, ἱλαστήριον* und dergl. genannt wird, Röm. 3, 25. Hebr. 2, 17., bezieht sich dieser symbolische Ausdruck nach allgemeinem und besonderem neutestamentlichen Sprachgebrauch, selbst der Etymologie des Wortes (*ἱλάσκομαι, ἵλεως* Hebr. 8, 12.) auf sein Amt der Versöhnung, auf seine Offenbarung des göttlichen *ἔλεος* (daß Gott *ἵλεως* ist), der göttlichen Gnade und Liebe, im Gegensatz gegen die göttliche *ὀργή*[3]).

Der Zusatz *οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*, bezieht sich nicht, wie Oekumenius und Andere meinten, auf den Gegensatz zwischen Juden und Heiden, sondern vielmehr auf den Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen überhaupt[4]). Nach Joh. war Christus der *σωτὴρ τοῦ κόσμου* 4, 14. Ev. 4, 42. Die Erlösung und Versöhnung Christi, obwohl sie in ihrer historischen Entwickelung der That nach immer nur die jedesmahligen *κλητοὶ* begreift, erstreckt sich doch ihrer Idee nach (*κατὰ δύναμιν*) auf das ganze menschliche Geschlecht, auch das noch zu erlösende (*ὅλον τὸν κόσμον*). — Indem aber Joh. so den Erlösungs- und Versöhnungskreis[5])

---

1) *Καὶ αὐτὸς* anknüpfend und bestätigend: er ist der *παράκλητος*, weil er eben der *ἱλασμός* (Röm. 3, 25.) ist. (Heft vom Jahre 1851.)

2) S. wie Calov. den Grotius widerlegt aus des Grotius eigener Schrift de satisfactione Christi Cap. VII. und X.

3) [Vergl. zu *ἱλασμὸς* Einleitung S. 168. B.]

4) Andere Ansichten, und welche Exegeten aus der älteren Zeit der unsrigen zugethan sind, s. bey Calovius zu d. St.

5) Oekumenius bezeichnet diese Richtung in der Auslegung der

Christi bis zu seiner äußersten Peripherie erweitert, was will er damit? Etwa den Stolz des Jüdischen Particularismus beugen? Wohl schwerlich! Seine Leser waren wenigstens der größeren Zahl nach Heidenchristen, unter denen der Jüdische Particularismus wenigstens längst im Verschwinden begriffen war, wenn er je in den gemischten Gemeinden, die auf der Verneinung desselben beruheten, vorhanden gewesen. Statt des Jüdischen Particularismus aber entstand vorzüglich in den Heidenchristlichen Gemeinden leicht die Gefahr des Christlichen, nämlich Hoffarth und geistlicher Stolz gegen die Nichtchristen, den κόσμος der Sünde und des Irrthums. Hatte nun schon Paulus davor gewarnt Tit. 3, 2—7. 1 Kor. 5, 9—13., hinweisend auf die allgemeine φιλανθρωπία Gottes in der Erscheinung Christi, so konnte es auch Joh., um den Gegensatz, den er sonst zwischen der Gemeinde der Kinder Gottes und der Welt macht, in der Idee der Christlichen Versöhnung wieder aufzuheben. Der Hauptgesichtspunct scheint mir jedoch einfacher, nämlich dieser zu seyn, daß Joh. den Zusatz gemacht hat, um die Versöhnungkraft Christi in ihrem vollsten Umfange auszudrücken.

Zweyter Abschnitt.

Cap. 2, 3—11.

Die wahre Erkenntniß Gottes, das Seyn und Bleiben in ihm und seiner Wahrheit, somit auch die Liebe zu Gott wird hier näher bestimmt; zuerst überhaupt als die Beobachtung der Gebote wie des Wortes Gottes, diese aber sodann als die Christusähnliche Bruderliebe [1]).

Stelle so: ἢ ὅτι μὴ τοῖς κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ ἡ ἐπαγγελία μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς μετέπειτα πᾶσιν.

1) [In der zweyten Ausgabe waren V. 3—17. des zweyten Kapitels zusammengefaßt. In der Einleitung S. 40. ist eine andere Ab-

Gegen das sittlich leere Christenthum jener Zeit heißt es V. 3.: Dieß ist für uns das Merkmahl, darin haben wir selbst das reelle Bewußtseyn (γινώσκομεν) der christlichen Gotteserkenntniß, wenn wir die Gebote Gottes halten. — Das fromme Leben ist die Bewährung der christlichen Erkenntniß.

Αὐτὸν und *αὐτοῦ* hier und V. 4. 5. muß auf Gott, als das im vorigen Abschnitte herrschende Subject bezogen werden. So Oekumenius und die Scholien bey Matthäi [1]), Erasmus, Calvin u. A. Andere dagegen, Luther, Grotius u. A. beziehen *αὐτὸν* und *αὐτοῦ* V. 3—5. auf Christus, als das örtlich nächst vorhergehende Subject V. 2. Allein V. 2. ist nur ein Zwischengedanke. Zum sicheren Zeichen, daß V. 3—5. nicht auf Christus zu beziehen sey, gebraucht Johannes V. 6., wo von Christo die Rede ist, das auf Entfernteres hinweisende *ἐκεῖνος*. Wird V. 3—5. von der Erkenntniß und den Geboten Christi, nicht Gottes verstanden, so wird der Zusammenhang und die sichtbare Analogie dieser Verse mit 1, 5 ff. gestört, der Gedanke V. 5. unklar und die von Joh. 4, 7 ff. ausdrücklich behauptete Zusammengehörigkeit der Erkenntniß und Liebe Gottes, als der beyden wesentlichen Stücke der Gemeinschaft mit Gott aufgehoben.

Einige, z. B. Carpzov, wollen aus Liebe zum Emphatischen, Andere aber, z. B. Lange, wegen der scheinbaren Identität der Gedanken V. 3. und V. 5. das *ἐγνώκαμεν* V. 3. und *ἔγνωκα αὐτὸν* V. 4. nicht von der Erkenntniß, sondern von der Liebe Gottes verstanden wissen. Lange beruft sich dabey auf den alt- und neutestam. Sprachgebrauch, nach welchem יָדַע 1 Mos. 18, 19. Proverb. 23, 27. Hiob 9, 21. und *γινώσκειν* Joh. 10, 14. 2 Tim. 2, 19. Röm. 7, 29. so viel seyn soll, als lieben.

---

theilung, nach welcher, wie auch de Wette und Huther annehmen, die mit V. 3. beginnende neue Gedankenreihe mit V. 11. abschließt. Zu der Angabe des Inhalts dieser Verse vergl. Einleit. a. a. O. B.]

1) Pag. 216.

Allein abgesehen von den unrichtigen Citaten Röm. 7, 29. und Proverb. 23, 27., so ist jene Bedeutung lexikalisch weder im A. noch im N. T. erweislich. Die neueren Lexikographen haben, z. B. Gesenius in dem alttestamentlichen Sprachgebrauche, Bretschneider in dem neutestamentlichen die Bedeutung des Liebens, die überall, wo man sie sonst zu finden glaubte, nur scheinbar ist, mit Recht völlig aufgegeben. Überall reichen die Grundbegriffe des Erkennens, Anerkennens, Bekanntseyns aus. Und, wenn noch Wahl sagt [1]), γινώσκειν heiße diligere, curare, beneficiis ornare Röm. 7, 15. 2 Tim. 2, 19. und Ps. 1, 6. 36, 10. LXX, so beruhet dieß auf einer falschen Erklärung dieser Stellen, in denen die Bedeutung des Liebens und dergl. völlig unstatthaft ist. In unserer Stelle widerspricht außerdem alle hermeneutische Raison jener Auslegung. Da dem γινώσκομεν seine gewöhnliche Bedeutung bleibt, so hätten wir in einem und demselbigen kurzen Satze, dasselbe Wort unmittelbar in zwey verschiedenen Bedeutungen ohne irgend eine Nöthigung durch den Zusammenhang der Begriffe, ja sogar in Widerspruch damit. Johannes unterscheidet im Br. die Erkenntniß und Liebe Gottes genau; und, obwohl er sie für zwey so zusammengehörige und einander aufs innigste durchdringende Elemente des Christlichen Lebens hält, daß er keine wahre Erkenntniß Gottes ohne die Liebe Gottes will gelten lassen, so beruhet doch gerade auf der Unterscheidung beyder in der gewöhnlichen Praxis und im Sprachgebrauch die Behauptung und Ermahnung, daß beydes miteinander verbunden werden müsse, wenn jedes rechter Art und vollkommen seyn solle, 4, 7 ff. Allerdings spricht Joh. hier von der Erkenntniß Gottes in einem besonderen Sinne, aber nicht als einerley mit der Liebe, sondern so fern sie der Christlichen Idee entsprechend, wahrhaft lebendig den Menschen zur Beobachtung der göttlichen Gebote antreibt, und sich so in der Liebe zu Gott kund giebt [2]). Auch ist

1) Clavis I. p. 241.

2) Die Griech. Ausleger fühlen das praktische Moment, welches in

V. 5. nicht etwa nur die logische Umkehrung von V. 3., wie Lange meint; sondern fortschreitend und erweiternd [1]); wie das δὲ V. 5. anzeigt, will Joh., nachdem er V. 3. den Widerspruch zwischen Erkenntniß Gottes und Nichtbeobachtung seiner Gebote hervorgehoben hat, darthun, daß auch die mit der lebendigen Erkenntniß Gottes nothwendig verbundene Gottesliebe nur in der treuen Beobachtung des göttlichen λόγος (das heißt, des Inbegriffs der durch Christum geoffenbarten ἐντολαί) sich bewähre und vollende, und daß demnach nur da, wo die Christliche Erkenntniß und Liebe Gottes in einem reinen sittlichen Lebenswandel sich als lebendig und fruchtbar erweisen, wahre Gottesgemeinschaft Statt finde.

Sehr nachdrucksvoll setzt Joh. V. 5. das zu ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελ. gehörige ἀληθῶς auch dem ἐν τούτῳ voran [2]). Er will dadurch die Gewißheit ausdrücken, mit welcher er behauptet, daß eins mit dem andern nothwendig zusammenhängt.

Die meisten älteren und neueren Ausleger verstehen unter der ἀγάπη τοῦ θεοῦ V. 5. die Liebe der Menschen zu Gott [3]). So will es der Zusammenhang, besonders das ἐν αὐτῷ ἐσμεν am Schluß des Verses. In der Regel ist ἀγάπη τοῦ θεοῦ bey Joh. die Liebe zu Gott, vergl. Ev. 5, 42. (15, 10. 13.), hier 2, 15. 3, 17. 5, 3. Wo es

---

dem γινώσκειν τὸν θεὸν liegt, aber sie drücken sich nicht richtig darüber aus. Oekumenius z. B. sagt: γινώσκειν stehe das erste Mahl κατὰ τὸ ἐπίστασθαι, ἐγνώκαμεν αὐτὸν aber sey so viel, als ἀνεκράθημεν αὐτῷ. ὁ γὰρ κοινωνῶν τινι ἀνακέκραται αὐτῷ καθὸ κοινωνεῖ. Aber die Gemeinschaft mit Gott hat in der Erkenntniß Gottes nur ihre wesentliche Wurzel und begreift das Erkennen und Lieben Gottes zugleich in sich.

1) Sehr richtig Grotius zu V. 5. **Is non novit tantum Deum, sed et perfecte amat. Amor praesupponit cognitionem. Itaque** ***oppositio hic fit cum accessione.***

2) S. Gersdorfs Sprachcharakt. d. N. T. Bd. 1. S. 477 ff.

3) Der Gegensatz ist die Liebe zur Welt, vergl. V. 15. [So auch de Wette, Bmg.-Cruf., Düsterd., Huther. B.] Sander will die Liebe Gottes zu uns verstehen. Hier ganz fremd. Die Liebe Gottes ist dann vollendet, s. besonders 4, 20. 21.; nämlich darin bewährt sie sich thatsächlich. (Heft vom Jahre 1851.)

anders ist und τοῦ θεοῦ Genitiv des Subjects, steht näher Bestimmendes dabei, wie 4, 9. 16.

Die Liebe des Menschen zu Gott ist ein Unendliches. Ihre Vollendung als vollkommene sittliche Einheit des Menschen mit Gott ist das Ziel des Christlichen Lebens. Wenn aber die Liebe im Christlichen Leben immer eine werdende ist, wie sagt denn Joh. ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τ. θ. τετελείωται? Weil die Römischen Dogmatiker im sechszehnten Jahrhundert diesen Satz im Streit gegen die Evangelische Rechtfertigungslehre mißbrauchten, haben mehrere Protestantische Exegeten jener Zeit, entweder, wie Flacius und Calovius, die ἀγάπη τ. θ. von der Liebe Gottes zu uns ausgelegt, oder, noch willkührlicher, dem τετελείωται die Bedeutung des Vollendetseyns abgesprochen und darin nur einen Gegensatz des Erweises der Liebe in der That und Wahrheit gegen den Schein und die Heucheley zu finden geglaubt. Dieß Letztere thaten z. B. Osiander, Beza[1]) u. A. So auch viele Neuere, die sich aber mehr an der in praktischer Hinsicht scheinbaren Unwahrheit des Satzes überhaupt stoßen[2]).

Allein, wie rein vergeblich es sey, dem τετελείωται in unserer Stelle seine gewöhnliche Bedeutung abzusprechen, zeigt der Gebrauch des Wortes bey Joh. in so klaren Stellen, wie Ev. 4, 34. 5, 36. 17, 4. 23. 19, 28. Br. 4, 18. Auch Lukas, Paulus, Jakobus, vornehmlich aber der Verfasser des Br. an die Hebr., gebrauchen das Wort nie anders, als in seinem gewöhnlichen Sinne, vergl. Luk. 2, 43.

---

1) Beza vergleicht es mit mettre en *exécution*.

2) Entweder nehmen sie, wie Bengel, die ἀγάπη τ. θ. von der Liebe Gottes zu uns, oder, wie Carpzov und Lange, das τετελείωται nur von dem wirklich Stattfinden, dem vere obtinere, der Innigkeit und Wahrheit der Liebe. Carpzov beruft sich auf 4, 12. 17. und erinnert an den Gebrauch des Lat. perficere für obtinere. Am wenigsten empfehlenswerth und ohne Beweis als falsch erkennbar ist die Art, wie Semler die Anstößigkeit zu heben sucht, indem er den Satz so umschreibt: hic solus perfectissimam et *infinitam* dei in homines caritatem, recte *didicit*.

AG. 20, 24. Phil. 3, 12. Hebr. 2, 10. 5, 9. u. a. Der Satz ist völlig unanstößig und wahr, wenn man nur bedenkt, daß Johannes im Br. überhaupt auf die sittlichen Ideale gerichtet ist, und sich das *τηρεῖν τὸν λόγον τ. θ.* als ein vollkommenes denkt [1]).

Der Schluß des Satzes, sich anknüpfend an 1, 6., hat den Sinn: Daran, an dem Halten seines Wortes, seiner Gebote allein erkennen wir, daß wir (in Erkenntniß und Liebe) wirklich Gemeinschaft mit Gott haben.

V. 6. Die heilige Gemeinschaft des Christen mit Gott hat nicht nur, indem sie durch den Glauben entsteht, in Christo ihren objectiven Grund und Ursprung, sondern sie hat auch in ihrem Bestande als sittliche Lebensordnung nach den Geboten Gottes, in Christo, dem Heiligen, ihr nothwendiges ewiges Muster. Wer also in dieser Gemeinschaft (in der Kindschaft Gottes) bleiben will, ist verpflichtet zu wandeln, wie Christus, der *μονογενής*, wandelte. Sein sündloses Exempel, sein Thun nach Gottes Willen Ev. 8, 29. 15, 10., ist das nothwendige Christliche Ziel, vergl. 1 Petri 2, 21. 22. Philipp. 2, 5 ff. Das *ὀφείλει* schließt den Begriff der *ἐντολή* in sich [2]). Wenn nun Johannes

V. 7. und 8. so fortfährt: Geliebte, kein neues Gebot schreibe ich (*γράφω*), indem ich dieß schreibe, sondern ein altes u. s. w., so kann er zunächst kein anderes meinen, als das der Nachfolge Jesu V. 6., das treue Halten der Gebote Gottes nach Christi heiligem Exempel. Dieß Gebot Christl. Heiligung haben die Christen von Anfang an ge-

---

1) Calvin bemerkt ganz richtig: Breviter indicare voluit, quid a nobis deus exigat, et in quo posita sit fidelium sanctitas. — Si quis obiiciat, neminem unquam fuisse repertum, qui deum ita perfecte diligeret, respondeo, sufficere modo quisquis pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem aspiret. Interim constat definitio, quod perfectus dei amor sit *legitima* sermonis eius observatio. In ea nos progredi, sicut in notitia proficere debemus.

2) *Μένειν* ist das emphatische *εἶναι* V. 5., das bleibende, nicht transitorische. Der ist verpflichtet durch innere Nothwendigkeit. *Ἐκεῖνος* ist Christus, nach V. 1. der *δίκαιος*. (Heft vom Jahre 1851.)

habt; sie haben es mit der ersten Predigt des Evangeliums ἀπ' ἀρχῆς 2, 24. bekommen. In diesem Sinne setzt Joh., nicht tautologisch, wie Lange meinte, hinzu: dieß alte Gebot ist das Wort (ὁ λόγος), welches Ihr bereits gehört habt (seit Ihr Christen seyd). Ἀπ' ἀρχῆς am Schlusse des Verses fehlt in den besten Handschriften und wird daher von Lachmann [1]) mit Recht ausgestoßen. — So klar und nothwendig die Beziehung der ἐντολή V. 7. auf das Wandeln nach dem Exempel Jesu Christi V. 6. im Zusammenhange der Stelle zu liegen scheint, so haben doch die meisten Interpreten von jeher [2]) geglaubt, darunter das Gebot der Liebe verstehen zu müssen, welches, sofern es schon im A. T. Lev. 19, 18. gegeben sey, das alte, und sofern es im N. bestätigt und in einem höheren Sinne und größeren Umfange erneuert worden, ein neues genannt werde. — Diese Erklärung wird durch V. 9., wo von der Bruderliebe, als wesentlichem Elemente des Lichtlebens, ausdrücklich die Rede ist, scheinbar gerechtfertigt. Auch gereicht ihr die scheinbare Leichtigkeit, womit sie den schwierigen Gegensatz des Alten und Neuen sinnvoll und zweckvoll zu machen weiß, zur Empfehlung. Aber es ist dieß alles eben nur scheinbar. Denn erstlich, die bestimmende Kraft des Zusammenhanges liegt in der Regel mehr im Vorhergehenden, als im Folgenden. Hier ist er sogar bestimmt ausgedrückt durch die Correspondenz der Begriffe ὀφείλει

1) [Auch von Tischendf. B.]

2) Es ist dieß die traditionelle Exegese in der Griech. Kirche. Die Scholien bey Matthäi p. 216 sq. sagen: εἰ μὲν Ἰουδαίοις ταῦτα γράφει, εἰκότως τὴν περὶ ἀγάπης ἐντολὴν οὐ καινὴν εἶναι φησί. πάλαι γὰρ αὐτὴν διὰ τῶν προφητῶν ἐπηγγείλατο. Εἰ δὲ οὐχ Ἰουδαῖοι ἦσαν, ὡς παρίστησι τὸ τέλος τῆς ἐπιστολῆς, μήποτ' οὖν (dann vielleicht) ἐντολὴ παλαιά — — ἐστὶν ἡ κατὰ τὰς φυσικὰς ἐννοίας φιλικὴ διάθεσις, πάντες γὰρ φύσει ἥμερα καὶ κοινωνικὰ ζῶα ὄντες ἀγαπῶσι τοὺς πλησίον. Ähnlich Oekumenius und Theophylakt. Nur, daß sie voraussetzend, der Brief sey als katholischer an Juden und Heiden gerichtet, die παλαιὰ ἐντολή in Beziehung auf die Juden von dem Mosaischen Liebesgebote Lev. 19., in Beziehung aber auf die Heiden von den ἐνεσπαρμέναις ἡμῖν φυσικαῖς ἐννοίαις, der Nomographie der Natur verstehen.

V. 6. und ἐντολή V. 7. Bis V. 6. ist aber von dem Liebesgebote noch gar nicht die Rede. V. 9. darf um so weniger den Inhalt der ἐντολή V. 7. bestimmen, da man deutlich sieht, wie die Rede von dem Allgemeinen V. 3—6. zu dem Besonderen V. 9. in der Art fortschreitet, daß hier in dem allgemeinen Christlichen Lichtwandel das besondere praktische Princip der Bruderliebe hervorgehoben wird, aber gar nicht einmahl als ἐντολή. Zweytens, setzt jene Erklärung, wenn sie nicht mit Oekumenius u. A. auf die sonst eben nicht biblische Vorstellung von dem Liebesgesetz im Naturtriebe zurückgeht, immer voraus, daß Joh. an Judenchristen schreibt, für welche es schon ein alttest. Liebesgebot gab. Aber eben diese Voraussetzung ist falsch. Ja selbst, wenn sie richtig wäre, dürfte doch dem εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς V. 7. die Beziehung auf das A. T. nicht gegeben werden. Die durchaus analoge Stelle 2, 24. ist entschieden dagegen, und nöthigt das alte Gebot von dem Anfange im Christenthume zu datiren. — Drittens, wenn man sich, um den Gegensatz des alt- und neutestam. Liebesgebotes in der Stelle festzuhalten, auf Ev. Joh. 13, 34. beruft, so bedenkt man nicht, daß hier das Liebesgebot von Christo ein neues genannt wird, mit zwar nicht ausgedrückter, aber doch deutlicher Beziehung auf den Gegensatz zwischen der alt- und neutest. διαθήκη. Diese Beziehung verstand sich bey den Jüngern in jenem Augenblicke von selbst; hier aber liegt sie weder im Ausdrucke der Stelle, noch in den historischen Verhältnissen des Briefes [1]).

---

1) Kein neues, sondern ein altes Gebot für die Leser, da sie es von Anfang an mit dem Evangelium empfangen haben, als die Summe aller Gebote des Evang. Παλαιά also nicht das alttestamentl. Gebot der Liebe, da ἀπ' ἀρχῆς, s. 3, 11., vom Anfange des christlichen Lebens zu verstehen ist. (Heft vom Jahre 1851), [wo aber am Rande noch die Worte stehen: „Verbindung meiner Auslegung von der Nachfolge Jesu im Lichtwandel mit der anderen Auslegung von dem Gebote der Liebe.“ Unter den neueren Auslegern haben de Wette, Neander, Sander und Andere die althergebrachte Erklärung vom Gebote der Liebe festgehalten. Nach Huther hat die Streitfrage ihren Stützpunct nur darin, daß man das Gebot der Liebe als ein ein-

Allein, wenn auch darüber kein Bedenken ist, daß V. 7. die ἐντολὴ παλαιὰ κ. καινὴ von der Nachfolge Jesu im Lichtwandel V. 6. zu verstehen sey, so fragt sich doch, ob Joh. den Gegensatz des Alten und Neuen, den er V. 7. macht, in Beziehung auf dasselbe Gebot V. 8. wirklich wieder aufhebt? Meint er in beyden Versen dasselbe Gebot, oder V. 8. ein anderes, als V. 7., dort etwa das Gebot der Liebe (V. 9.), hier das Gebot der Nachfolge Jesu V. 6.? — Die Frage ist nicht müssig, sie hat ihren Grund in der Schwierigkeit, dem Begriffsspiele mit dem Alten und Neuen, wenn dasselbe Gebot gemeint ist, einen rechten Sinn und Zweck abzugewinnen. Manchen ist diese Schwierigkeit so groß vorgekommen, daß sie, um das lästige Spiel zu beseitigen, lieber versucht haben, wenigstens dem καινὴ V. 8. eine andere Beziehung und Bedeutung zu geben, als V. 7. So meinte Justinian, das Christliche Liebesgesetz werde V. 8. darum ein neues genannt, weil es ein neues Leben schaffe, vitae novitatem afferat. Aber es ist unerhört, καινὸς in diesem activischen Sinne zu gebrauchen, und reine Willkühr, καινὴ V. 8. anders zu nehmen, als V. 7. Aber wir werden nachher sehen, daß in dieser Erklärung ein Moment der Wahrheit ist; nur ist es nicht das, was hier ausgedrückt ist. S. Schmid, indem er sich dagegen allerdings mit Recht erklärt, auch begreift, daß von dem Gesetze der Liebe weder V. 8. noch V. 7. die Rede sey, glaubt aller Noth dadurch zu entgehen, daß er behauptet, V. 7. und 8. sey gar nicht dasselbe Gebot gemeint, sondern V. 7. das

---

zelnes besonderes Gebot ansieht, neben dem es auch noch andere giebt. Da aber die Liebe das Eine Gebot ist, welches alle andern in sich enthält, so ist auch das Gebot der Nachfolge Christi und das Gebot der Liebe nicht ein verschiedenes, sondern von Grund aus und dem ganzen Umfange nach eins und dasselbe. Auch Düsterd. sucht aus der Eigenthümlichkeit der Johanneischen Ethik eine mittlere Anschauungsweise zu gewinnen, durch welche er die Incongruenz, die für beide Auslegungen — (Gebot der Bruderliebe und Gebot, nach Christi Vorbild zu wandeln) — bleibt, wegräumen will. Wahrscheinlich hätte Lücke bey einer neuen Bearbeitung des Commentars in ähnlicher Weise eine Verbindung beider Auslegungen zu begründen gesucht. B.]

Christliche Grundgesetz von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, womit alle evangelische Predigt angefangen habe, V. 8. dagegen, wo das πάλιν nicht iterationis, auch nicht correctionis sey, sondern ordinis und consequentiae, das Gebot der Christlichen Heiligung, welches in sofern neu sey, als es aus der Rechtfertigungslehre folge. Hier erreicht die Willkühr den Gipfel, wo alle Widerlegung unnöthig ist. Ich führe diese Erklärung auch nur deßhalb an, um zu zeigen, wie alles verkehrt wird, wenn man von der einfachen Ansicht der Stelle abgeht, daß Joh. in beyden Versen dasselbe Gebot der Zeit nach alt und neu zugleich nennt, diesen Gegensatz V. 7. macht, ihn aber V. 8. sich corrigirend (πάλιν) wieder aufhebt. Hat nun dieses Spiel mit dem Gegensatze einen ernsten Sinn und Zweck, so kann es nur ein paränetischer seyn, den ich mir auch nur auf psychologische Weise erklären kann. Indem nämlich Johannes V. 6. die Christliche Cardinalpflicht, nach dem heiligen Exempel Christi zu leben, einschärft, fällt ihm bey der Schwierigkeit derselben ein, daß dieses Gebot in der ganzen Größe seines Tugendbegriffes, den es enthält, allerdings ein neues für die Welt, für die Christlichen Leser des Briefes aber ein von Anfang an bekanntes war. Die natürliche Trägheit des Menschen erschrickt leicht vor dem Neuen, wenn es nicht zugleich das Leichte ist. Diese Trägheit des natürlichen Menschen war in den Joh. Gemeinden noch nicht überwunden. In dieser Beziehung sagt nun Johannes, das, wozu ich Euch verpflichte V. 6., ist nichts Neues für Euch; Ihr habt diese Verpflichtung in dem Augenblick, wo Ihr Christen wurdet, bereits übernommen; ich erinnere Euch also nur an ein altes Gebot, eine längst erkannte und mit dem Evangelium übernommene Pflicht, die consequent aus dem Christlichen Princip 1, 5 ff. folgt. — Das praktische, paränetische Moment, welches so gefaßt in der Stelle liegt, ist unmittelbar klar, und die Christliche Predigt gebraucht es noch alle Tage. — Fährt nun Joh., sich corrigirend, V. 8. so fort: Wiederum schreibe ich

Euch [1]) ein neues Gebot: so kann der paränetische Sinn und Zweck nur dieser seyn, daß, wenn das παλαιὸν des Gebotes etwa dazu beytragen sollte, die Bedeutung desselben zu verringern, die Leser erinnert werden sollen, daß für die Welt das Gebot allerdings ein neues sey, das Tugendleben in einer bis dahin nicht gekannten Vollkommenheit darstellend. Es macht einen Abschnitt zwischen der alten Welt und ihrer Finsterniß, und der neuen Christlichen mit ihrer vollkommenen Wahrheit. Gegen diese Fassung der Stelle scheint aber zu sprechen, daß darnach die καινὴ ἐντολὴ V. 8. eine andere Beziehung bekommt, welche sie V. 7. mit ihrem Gegensatze der παλαιὰ ἐντολὴ ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς nicht zu haben scheint. Allein diejenigen, welche Alt und Neu, beydes für die Leser bloß auf den Moment des Briefes beziehen, kommen in eine noch größere Schwierigkeit. Knapp [2]) z. B. indem er der Stelle den Gesichtspunct giebt: solent recentissima quaeque in quovis genere animos hominum quam maxime commovere atque ad res gerendas excitare, umschreibt V. 7. so: Illam praeceptionem, quam Vobis dudum cognitam esse dixi, sic vobis denuo commendo atque iniungo, tamquam si nova esset, nec vobis antehac unquam cognita. Dieß wäre von dieser Seite die ansprechendste Art. Aber das denuo und tamquam, worauf diese Erklärung eigentlich beruhet, liegt nach der Analogie von V. 7., die man doch festhalten muß, nicht im Ausdrucke, und die Beziehung der καινὴ ἐντολή, die so entsteht, wird für den Ton der Stelle zu momentan, so daß das Spiel des Gegensatzes nicht genug in bedeutenden Ernst übergeht [3]). Diesen Ernst be-

1) Wiederum — im Gegensatze — ein neues Gebot schreibe ich euch. Nämlich in Beziehung darauf, daß es vor Christo nicht war, sondern erst mit dem neuen Bunde für den Leser eingetreten ist. (Heft vom Jahre 1851). [Πάλιν ist hier also in enger Verbindung mit ἐντολὴν καινὴν (Brückner, Huther) aufgefaßt, nicht wie oben im Commentar mit γράφω. B.]

2) Scripta varii argum. p. 346 sq.

3) Dasselbe ist der Fall bey der Erklärung von J. A. Bengel, der

kommt die Stelle nur, ohne daß die gleichmäßige Beziehung des Alten und Neuen auf die Leser verloren geht, wenn man beydes auf den Moment bezieht, wo die Leser Christen geworden waren. So ist jenes Gebot V. 6. seit jener ἀρχὴ ein altes, bekanntes für die Leser, zugleich aber von dieser ἀρχὴ aus betrachtet ein neues, in dem oben angegebenen Sinne.

Für diese Erklärung scheint nun auch das Folgende V. 8. ὅ ἐστιν ἀληθὲς u. s. w. sehr zu sprechen. Aber hier ist zunächst alles streitig, die Leseart, die grammatische Construction, der Sinn im Einzelnen, der Zusammenhang und Zweck des Ganzen.

Die Leseart schwankt zwischen ἐν ὑμῖν und ἐν ἡμῖν. Der Sinn wird nicht wesentlich verändert. Aber ἡμῖν findet sich außer im Alex. Codex nur in wenigen und nicht sehr bedeutenden Auctoritäten, und scheint aus einem generalisirenden Gebrauch der Stelle entstanden zu seyn. Ὑμῖν, von den meisten Auctoritäten geschützt, verdient auch deßhalb den Vorzug, weil es, dem γρ. ὑμῖν hier und V. 7. entsprechender, einen schwierigeren, feineren Sinn giebt [1]).

Die Construction des Satzes betreffend, so ist das Natürlichste, ὅ ἐστιν — — als unmittelbaren Relativsatz zu πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν zu betrachten [2]). Wie aber ist die Relation des ὅ näher zu bestimmen? Knapp löst die Construction so auf: πάλιν (ὡς) ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν τοῦτο ὅ — —, so daß der Relativsatz den Inhalt der ἐντολὴ καινὴ als Wahrheit oder als bewährt in Christo und in den Lesern näher bezeichnet. Grammatisch ist im Allgemeinen nichts dagegen einzuwenden. Aber

---

den Gegensatz am Ende bloß auf das frühere Hören und das jetzige Schreiben zurückführt.

1) [Auch Lachmann und Tischendorf haben ὑμῖν beibehalten. B.]

2) Lange, um alle Schwierigkeiten zu vermeiden, faßt den Satz ohne alle Relation zum Vorhergehenden so: Quicquid est verum, quisquis verus est, jeder echte Christ ist mit Christo und mit Euch vereinigt. — Aber das heißt erst die Stelle unbegreiflich machen!

es ist auffallend, daß Joh., da doch die ἐντολὴ καινὴ V. 8. keine andere seyn kann, als die V. 7., wenn er nur das Wahrseyn derselben ausdrücken wollte, nicht einfacher schrieb statt ὅ — ἥ ἐστιν ἀληθὴς u. s. w. So construirt er V. 7. Wenn er nun V. 8. von dieser natürlichen Construction abweicht, so muß er etwas anderes meinen, als was ἥ ἐστιν ἀληθὴς sagen würde. Dazu kommt, daß Joh., wenn er dieselbe ἐντολὴ V. 7. eine alte nennt, welche die Leser längst kannten, die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit voraussetzen mußte. Auch stimmt dazu nicht der Causalsatz ὅτι ἡ σκοτία u. s. w. Denn darin kann wenigstens unmittelbar kein Beweis für die Wahrheit der ἐντολὴ ihrem Inhalte nach gefunden werden, es mag die ἐντολὴ das Gesetz der Liebe seyn oder ein anderes. Liegt es nun ganz außer dem Zwecke und Zusammenhange der Stelle, die Wahrheit der ἐντολὴ ihrem Inhalte nach besonders hervorzuheben, so kann auch die Auflösung der Construction, die auf diesen Sinn führt, nicht richtig seyn.

Das Richtige scheint mir Folgendes zu seyn: Vers 8. und V. 7. stehen offenbar in dem Verhältnisse einer antithetischen Parallele. V. 7. nennt Joh. dieselbe ἐντολὴ V. 6. eine alte, V. 8. eine neue. Hat er nun V. 7. gesagt, in welchem Sinne er sie eine alte nennt, so erwartet man V. 8. zu finden, in welchem Sinne dieselbe eine neue heißt. Hierauf führt auch der Satz ὅτι ἡ σκοτία u. s. w., der, wie sich nachher zeigen wird, offenbar die Idee enthält von dem neuen Christlichen Lichtleben. Demnach scheint mir Morus Recht zu haben, wenn er das ὅ ἐστιν — ansieht als Erklärung und Bewährung davon, daß Joh. die ἐντολὴ eine neue nennt. Nur so erklärt sich vollkommen, warum der Schriftsteller die Construction mit dem Neutrum wählt, in dem Sinne: daß ich dieselbe ἐντολὴ wieder eine neue nenne, das hat seine Wahrheit in ihm und in Euch. Hat nun Morus in dieser Auflösung der Construction Recht, so läßt es sich doch nicht rechtfertigen, wenn er den Satz ὅ ἐστιν — καὶ ἐν ὑμῖν als Parenthese nimmt. Dazu ist

gar kein Grund. Man sieht, daß das folgende ὅτι, (welches wohl außer Castellio Niemand für die objective Partikel halten wird), den Grund des ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν angeben soll, so daß ὅ ἐστιν ἀληθὲς — als Hauptgedanke erscheint, der das Vorhergehende erklären, im Folgenden aber wieder erklärt werden soll. Wie ist nun aber der ganze Satz zu verstehen? Nach meiner Meinung so: Das alte Gebot, zu wandeln wie Christus im reinen Lichte, in der Gemeinschaft mit Gott, ist allerdings auch wieder ein neues, bezogen auf die ἀρχὴ der Leser im Evangelium. Denn verglichen mit dem früheren Zustande vor der Erscheinung und Aufnahme des Evangeliums, welcher Finsterniß war, ist nicht nur in Christo selbst (ἐν αὐτῷ) das wahre Licht, τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν Ev. 1, 9., das heilige Lichtleben, erschienen, sondern es hat sich auch schon die Finsterniß vertreibend in den Gemüthern der Leser (καὶ ἐν ὑμῖν) verbreitet und scheinet darin. So ist es, will Joh. sagen, in dieser Beziehung wahr, in Ihm und in Euch, daß das Gebot von dem Wandel im Lichte nach dem Urbilde Christi wiederum ein neues ist [1]).

Entsteht so ein natürlicher, den Worten entsprechender Zusammenhang der Stelle von V. 6. an, so liegt darin zugleich die Rechtfertigung sowohl der von uns vorgezogenen Construction des 7ten Verses, als auch der Erklärung der ἐντολὴ von dem Wandel im Lichte nach dem Vorbilde Christi V. 6. Wer unter der ἐντολὴ das Gebot der Liebe versteht, findet im 8ten Verse, in den Worten ὅτι u. s. w. eine Schwierigkeit, die sich nur scheinbar durch allerley Vermittlungen und Erweiterungen des Sinnes lösen läßt, während bey der von uns gegebenen Erklärung sich die Beziehung von σκοτία und dem φῶς τὸ ἀληθινὸν nach Joh. Sprach=

1) Ὅ ἐστιν ἀληθὲς u. s. w., was, nämlich das Neuseyn, wahr ist in Ihm und in euch. In euch, sofern die Finsterniß vergeht und das wahre, echte Licht schon scheint, d. h. sofern Er, Christus, erschienen ist als das wahre Licht — und ihr daran theilnehmet und die Erfahrung habt, daß die alte Nacht vergangen und das neue Licht da ist. (Heft vom Jahre 1851.).

gebrauch[1]) auf die *καινὴ ἐντολὴ*[2]) unmittelbar ergiebt, und der Übergang zu V. 9. *ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι* wie von selbst entsteht. So bleibt nur übrig, über das Einzelne Folgendes hinzuzusetzen. Joh. gebraucht hier und 2, 17. die mediale Form *παράγεται* in der metaphorischen Bedeutung des Verschwindens, während Paulus 1 Kor. 7, 31. in derselben Bedeutung die active hat. Ev. 9, 1. hat auch Joh. die active Form, auch intransitiv, aber nicht im metaphor. Gebrauch. Das Präsens *παράγεται* und *φαίνει* bezieht sich darauf, daß Joh. weit mehr die Verbreitung des heiligen Lichtlebens von Christo aus, als die Entstehung desselben in Christo im Auge hat. Dieß aber liegt im Zusammenhang der Stelle.

V. 9. 10. Wie in dem vorbildlichen Wandel Christi die Liebe zu den Menschen, seinen Brüdern, der wesentliche, nothwendige Ausdruck seiner Gottesliebe ist V. 5. 6., so drückt sich auch in dem Christlichen Wandel nach dem Vorbilde des Erlösers das Lichtleben nothwendig aus in der Liebe zu den Brüdern. Indem so Joh. von der allgemeinen Christlichen Gesinnung und Lebensrichtung zu dem besonderen praktischen Princip übergeht, sagt er V. 9. *ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι* u. s. w.: wer da sagt er sey ein wahrer Christ[3]) und den Bruder hasset, der ist immer noch (*ἕως ἄρτι*)[4]) in der Finsterniß (des Nichtchristenthums). Wie die Cardinaltugend, das *γνώρισμα* der Christen, die Liebe ist, so ist, auch nach Paulus, das Hauptlaster der

---

1) Interessant ist zu bemerken, wie die Alten, welche die Stelle von dem Gegensatze des alt- und neutest. Liebesgebotes erklärten, doch so viel Tact hatten, einzusehen, daß *σκοτία* sich auf das A. Test. nicht beziehen lassen könne und daher, wie Cod. A., statt *σκοτία*, *σκιὰ* lasen.

2) Die Griech. Ausleger, welche *ὅτι* u. s. w. als Inhalt der *καινὴ ἐντολὴ* verstehen, nehmen die *ἐντολὴ* im weiteren Sinne für *λόγος*, das Evangelium.

3) Scholien bei Matthäi: *ὅστις λέγει εἶναι τοῦ χριστοῦ*.

4) Das dem neutestam. Idiom eigenthümliche *ἕως ἄρτι* (vergl. Viger. p. 388.) kommt in der Bedeutung *adhuc* nur noch vor Joh. Ev. 5, 17.

unerlös'ten, ungläubigen Welt (σκοτία) der Haß, vergl. Röm. 1, 29 ff. Tit. 3, 3. 2 Tim. 3, 2. 3. 4.

Um den Johannes von dem Vorwurf des Particularismus zu befreyen, haben Einige gesagt, ἀδελφὸς sey hier so viel, als ὁ πλησίον. Auch hat man, um den Gedanken schicklicher zu machen, und weil der Satz, daß, wer den Bruder hasse, in der Finsterniß wandele, sich von selbst verstehe, dem μισεῖν die Bedeutung negligere gegeben [1]). Beydes ist nicht richtig. An Christen schreibend von dem Verhältnisse derselben unter einander 1, 7. konnte Joh. nur von der Christlichen Bruderliebe im engeren Sinne reden. Und da Joh. im Br. überhaupt in starken Gegensätzen redet und jeden Mangel an Liebe gegen die Brüder schon für Haß hält, so darf die Bedeutung von μισεῖν nicht gemildert werden.

Die allgemeine Menschenliebe folgt aus dem Joh. Princip von der Allgemeinheit der Erlösung und Versöhnung Christi 2, 2. von selbst. Es kam darauf an, jene allgemeine Menschenliebe in ihrer stärksten Intension und ihrem nächsten Wirkungskreise darzustellen. Auch die Uebergänge und Stufen der Liebe finden sich leicht von selbst. Was vom idealen Standpuncte, den Joh. einnimmt, vor allem Noth that, war die Wurzel des Lebens, das Princip des Gegensatzes recht aufzudecken.

Die Liebe ist das erhaltende, alle Hemmungen und Anstöße des Christlichen Lebens überwindende Princip. So sagt Joh.: wer den Bruder liebt, der bleibt im Lichte, und hat keinen Anstoß, keine Hemmung.

Grotius vergleicht zur Erklärung des *καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* Psalm 119, 165., wo es heißt: *εἰρήνη πολλὴ τοῖς ἀγαπῶσι τὸν νόμον, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον*. Das Folgende (V. 11.) und die Vergleichung mit Joh. Ev. 11, 9. 10. setzt die Bedeutung von *σκάνδαλον* hier außer Zweifel. Es ist alles das, wor-

---

1) So Joh. Price und A.

über das Christliche Leben zu Fall kommt, gehemmt, unterbrochen wird.

Über ἐν αὐτῷ vergl. Ev. Joh. 11, 10. und meine Bemerkung darüber. Die σκάνδαλα liegen für den Christen in der Welt, nicht in ihm. So kann auch hier ἐν αὐτῷ nur den äußeren Lebenskreis bezeichnen, in welchem die σκάνδαλα den Christen entgegentreten [1].

V. 11. Zu der bildlichen Rede dieses Verses vergleiche Ev. 11, 9. 10. Grotius unterscheidet zwischen ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν und ἐν τ. σκ. περιπατεῖ, jenes bezeichne affectum, dieses actum. Allerdings denkt sich Joh. Zustand (ἐστί) und Thätigkeit (περιπατεῖ) zusammen. Aber in dem Verhältniß beyder Sätze liegt auch dieß, daß Johannes von dem weniger Bildlichen ἐστὶ zum Bildlicheren περιπατεῖ übergeht, und dann dieses weiter ausführt, καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει. Die Finsterniß läßt kein Ziel und keine Richtung erkennen. Gewiß ist das Verderben. Aber der Mensch, der in der Finsterniß wandelt, sieht dieses ποῦ nicht. Er weiß nicht, wohin er geht. Er hat Augen, aber die sehen nichts ohne Licht, in der Finsterniß sind sie wie blind. So sehr bedarf es des heiligen Lichtes der Liebe, um nicht mit offenen Augen in den Abgrund zu stürzen!

Dritter Abschnitt.

Kap. 2, 12—17.

Der Hauptgedanke in diesen Versen ist der ausschließende Gegensatz zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zur un-

1) Wer den Bruder liebt, der ist bleibend im Lichte und in ihm ist kein σκάνδαλον, kein Anstoß, Ärgerniß zur Sünde, für den giebt es kein σκάνδαλον. (Heft vom Jahre 1851.) [Mit den allerdings ungenauen Worten im Commentar, „ἐν αὐτῷ kann nur den äußeren Lebenskreis bezeichnen", wollte Lücke offenbar nur ausdrücken, daß εἶναι ἐν hier nicht die Bezeichnung des Innerlichseins, sondern des äußeren In- oder Füreinanderseins sei (vergl. Commentar zum Ev. Joh. 11, 10. in der dritten Ausgabe), wie schon aus der Übersetzung unserer Stelle, die der zweiten Ausgabe des Commentars zu den Briefen angehängt ist, „und für ihn giebt es keinen Anstoß", erhellt. B.]

göttlichen und vergänglichen Welt, woran sich dann unmittelbar die bestimmte Aufforderung schließt, nicht die Welt und das Weltliche zu lieben [1]).

V. 12—14. Diese Verse gehören zu den schwierigsten. Die Hauptschwierigkeit ist, ihren Zweck im Zusammenhange, ihre Beziehung so untereinander, wie zu dem Vorhergehenden und Folgenden richtig zu bestimmen.

Es ist nothwendig, daß wir uns zuvor der richtigen Leseart der Stelle versichern. Was zuerst die Anreden betrifft, so wird V. 12. zwar in einigen Auctoritäten statt des gewöhnlichen τεκνία, παιδία gelesen. Aber nicht nur leisten die ältesten und besten Handschriften für jenes Bürgschaft, sondern es läßt sich auch erkennen, daß παιδία aus Conformation der Stelle mit dem Schlusse von V. 13. γράφω oder ἔγραψα ὑμῖν παιδία entstanden ist. Das symmetrische Verhältniß der einzelnen Sätze ist augenscheinlich beabsichtigt. Aber dieß wird, wenn in dem vulgären Texte vier Mahl hintereinander γράφω gelesen wird, offenbar gestört. Daher ist statt γράφω ὑμῖν παιδία V. 13. ἔγραψα, welches diplomatisch durch AC und eine lange Reihe von Minuskeln, auch Übersetzungen und Väter beglaubigt wird, auch innerlich im höchsten Grade wahrscheinlich [2]). So entspricht einem dreymahligen γράφω ein dreymahliges ἔγραψα. Diese Correspondenz liegt so sehr in der ganzen inneren Structur der Stelle, daß eine Variation, welche in einem einzigen Cod. das zweyte γράφω oder das zweyte ἔγραψα betrifft, (die Collationen schwanken nämlich,) schon deßhalb keine Rücksicht weiter verdient. Wir werden aber darauf weiter unten zurückkommen müssen.

Gehen wir nun in die Structur der Sätze genauer ein, so ist die Hauptfrage, wie das in allen sechs Sätzen gleich-

---

1) [Ich habe die Verse 12—17 des zweyten Kapitels als dritten Abschnitt hier bezeichnen müssen nach Einleitung S. 40. B.]

2) [Auch Lachmann und Tischendorf haben ἔγραψα ὑμῖν, παιδία in V. 13. aufgenommen, für welche Lesart sich auch de Wette, Huther und A. erklären. B.]

mäßig stehende ὅτι zu nehmen sey, ob objectiv oder als Causalpartikel? Schon der erste Satz V. 12. giebt eine hinreichende Entscheidung, die für die folgenden fünf gelten muß. Da ἀφέωνται, wie allgemein anerkannt ist, für ἀφεῖνται steht [1]), so bezeichnet der Satz ὅτι u. s. w. die Sündenvergebung als geschehen, geschehen nämlich im Glauben an Jesum Christum. Dieß aber den Lesern zu schreiben, was sie längst wußten, wäre das Müssigste von der Welt. Dagegen hat der Satz Sinn und Zweck, wenn ὅτι causal die bestimmende Voraussetzung des Schreibens bezeichnet. Das gleiche Verhältniß findet in den folgenden Sätzen mit ὅτι Statt. So wird freylich γράφω, wie ἔγραψα unmittelbar objectlos. Aber es ist leichter, dem Zusammenhange das vermißte Object, als ὅτι, wenn es objectiv zu nehmen wäre, einen Sinn abzugewinnen. Ganz derselbe Fall findet 2, 21. Statt, wo gar kein Zweifel seyn kann, weder über die causale Bedeutung des ὅτι, noch über das Object des ἔγραψα im Zusammenhange.

Wie es sich nun auch mit dem Gegensatze zwischen γράφω und ἔγραψα verhalten mag, so viel ist im Allgemeinen unmittelbar klar, Joh. bezieht beydes nicht nur auf den gegenwärtigen Brief überhaupt, sondern auf den vorliegenden nächsten Zusammenhang insbesondere, auf die Lehren, Gebote und Warnungen dieses Abschnittes. Er muß sagen wollen, was er hier schreibe und geschrieben habe, habe seinen Grund in der Voraussetzung, dem Vertrauen, daß seine Leser wirklich Christen seyen, im Besitz der Christlichen Principien, woraus, was er ihnen schreibe, nothwendig folge; ohne diese Voraussetzung habe das alles für sie keinen Grund und Sinn. — Diese allgemeine Ansicht der Stelle muß sich durch die genauere Auslegung des Einzelnen rechtfertigen lassen. Was nun zuerst den besonderen Sinn und Zweck von V. 12. betrifft, so ist τεκνία hier, wie 2, 1. 28. die allgemeine Anrede an die Leser, gleichbedeutend mit der

---

1) S. Winers Gramm. S. 74.

damit wechselnden *ἀγαπητοὶ* V. 7. 3, 2. u. a. Sind die Leser gläubige Christen, so hat ihr Glaube eben damit angefangen, sich in Christo, als dem Versöhner, 2, 2., oder durch ihn in der Idee des Vaters der Vergebung ihrer Sünden bewußt zu werden. Man darf also *διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* nur auf das *ὄνομα* Christi, des Heilandes der Welt beziehen. Nur von diesem Namen, dieser Würde gilt in der Sündenvergebung das *διὰ* mit dem Accusativ, während Gott der Sündenvergebende selbst ist. Der Begriff, der in dieser Formel *ἀφέωνται — ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* — liegt, ist allen Aposteln geläufig, aber dieser brachylogische Ausdruck dem Johannes eigenthümlich. Paulus sagt Eph. 1, 7. Kol. 1, 10. wir haben in Christo durch sein Blut Vergebung der Sünden. In der AG. 13, 38. heißt es: *διὰ τούτου ἡμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται*, und 14, 43. *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησ. Χριστοῦ*. Wie das Johanneische *διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* aufzulösen sey, lehrt V. 2. vergl. 4, 10.: Christus als *ἱλασμὸς* ist die Ursach der Sündenvergebung, sofern in jenem *ἱλασμὸς* die vollste Offenbarung der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit liegt. Wie sagt nun aber Joh., er schreibe, weil ihnen die Sünden vergeben seyen wegen des Namens Christi? *Γράφω* mag in dem Vorhergehenden V. 3—11. oder in dem Folgenden V. 15—17. sein Object haben, immer kann der Sinn und Zweck nur der seyn, daß die Forderung des heiligen Lebens in der Liebe und der Weltentsagung nur für denjenigen vollen Sinn und zwingende Kraft habe, der sich im Glauben an Christus mit Gott versöhnt weiß.

Hiernach bestimmt sich der Sinn und Zweck der folgenden Sätze. Joh. wendet sich von der Allgemeinheit der Leser zu den beyden besondern Classen, den Vätern, dem älteren Geschlechte, und zu den Jünglingen, dem jüngeren Geschlechte, in beyden das Christliche Grundbewußtseyn, worauf seine Lehren, Gebote und Warnungen beruhen, in der jedem am meisten entsprechenden Form hervorrufend.

Dieß ist so einfach, liegt so sehr in der lebendigen Paraklesis, die gern so viel als möglich individualisirt, daß man nicht begreift, wie manche Ausleger *πατέρες* und *νεανίσκοι* nur als bildliche Bezeichnungen der verschiedenen Stufen Christlicher Erkenntniß und Sittlichkeit haben ansehen können. Allerdings besitzen die verschiedenen Alter das Christenthum in verschiedener Form, aber Joh. will so wenig die höheren und niederen Stufen der Christlichen Erkenntniß und Sittlichkeit an und für sich bezeichnen, daß dasjenige, was er von den Vätern sagt, *ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς*, das *νενικήκατε τὸν πονηρὸν* der Jünglinge in sich schließt und umgekehrt. Aber es fragt sich zunächst, was jedes von beyden bedeute.

Da unmittelbar die Beziehung auf Christus vorhergegangen ist V. 12., so ist im Zusammenhange der Joh. Denkweise, vergl. 1, 1. 2. und Ev. 1, 1 ff., die Erklärung des *τὸν ἀπ' ἀρχῆς* von Christo unwidersprechlich. Dieser ist *ἀπ' ἀρχῆς* im absoluten Sinne als der göttliche Logos, das Leben und Licht der Menschen. Ihm, als dem Stifter des Reiches Gottes, dem Heiligen, Gerechten, steht gegenüber *ὁ πονηρός*, der Fürst dieser Welt, der Satan. Schon dieser Gegensatz macht es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß, wie Einige gemeint haben, unter dem *ἀπ' ἀρχῆς* G o t t zu verstehen sey. Sie haben dabey an Daniel 7, 9. 13. 22. den Betagten, עַתִּיק יוֹמִין, gedacht. So etwas konnte dem Joh. gar nicht beykommen, für den wohl der göttliche Logos ein *ἀπ' ἀρχῆς* haben konnte, aber nicht Gott. In welchem Sinne heißt es nun, die Väter hätten *τὸν ἀπ' ἀρχῆς* erkannt? Man hat wohl gesagt, es sey die persönliche, auch äußere Bekanntschaft der Väter mit Christo gemeint. Aber, wenn dieß auch von einigen in den Joh. Gemeinden gelten konnte, wiewohl selbst dieß unwahrscheinlich ist wegen der Zeit und der Oertlichkeit der Joh. Gemeinden, — von allen gewiß nicht. Auch würde Joh., wenn er wider seine Art darauf ein Gewicht gelegt hätte, nicht *ἐγνώκατε* schlechthin, sondern ein die äußere Bekannt-

schaft näher bestimmendes Wort, und gewiß auch nicht τὸν ἀπ' ἀρχῆς, sondern Ἰησοῦν Χριστόν, als entsprechendere Bezeichnung des historischen Christus, gebraucht haben. Er meint unstreitig die den Vätern nach längerer Erfahrung im Christenthume entstandene Erkenntniß des göttlichen Logos in Christo. Darin liegt nun zwar etwas den Vätern eigenthümliches, aber, wie die Väter den Bösen sammt der bösen Weltlust bereits überwunden haben mußten, so eignet zwar der Christliche Kampf mit dem πονηρὸς vorzugsweise dem jugendlichen Alter, weil hier die Versuchungen größer, gleichsam noch frischer sind, aber auch die Jünglinge konnten ohne Erkenntniß Christi, seinem wahren Wesen nach, den Bösen nicht überwunden haben. So sondert also Joh. nicht genau, sondern er drückt auf beyden Seiten nur das Hervorstechende aus, und seine Absicht ist, in Verbindung mit V. 12. den ganzen Umfang der Christlichen Grundlage in den Gemüthern nach den drey Hauptmomenten, der bewußten Sündenvergebung, der Erkenntniß Christi, dem überwindenden Kampfe mit dem bösen Princip, zu bezeichnen. Hierauf gründet sich seine Ermahnung und Warnung.

Noch am Ende von V. 13. beginnt nach der von uns festgestellten Leseart das dem dreyfachen γράφω symmetrisch entgegengesetzte dreyfache ἔγραψα. Diesem symmetrischen Verhältnisse gemäß kann παιδία hier nur so viel seyn, als τεκνία V. 12., die allgemeine Anrede, vergl. V. 18. Wie sollte Joh. auch dazu kommen, die Kinder der Gemeinde so ausdrücklich anzureden? Man meint zwar, die Kinder seyen, wenn sie auch von Gott nichts weiter wüßten, ihn doch als Vater zu erkennen und zu lieben im Stande, und das γινώσκ. τ. πατέρα drücke die kindliche Gotteserkenntniß am besten aus. Aber πατὴρ ist hier kein Kinderbegriff, sondern es steht wie immer im Br. 1, 2. 3. 2, 1. 23. u. a. in Beziehung auf Christus, den Sohn Gottes. Ist ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, dem γράφω ὑμῖν, τεκνία V. 12. parallel: so muß auch zwischen ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα und ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν u. s. w. V. 12. eine ge-

wisse Relation Statt finden. Diese aber besteht darin, daß die Erkenntniß Gottes, als des Vaters, der aus Liebe seinen eingebornen Sohn als Heiland der Welt gesandt hat, dem Bewußtseyn von der Sündenvergebung in Christo völlig gleich ist.

Das zweyte ἔγραψα entspricht dem zweyten γράφω durchaus. Aber bey dem dritten findet die Abweichung Statt, daß dem νενικήκατε τὸν πονηρὸν noch ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει vorangestellt wird. Diese Erweiterung scheint den Gedanken theils prägnanter, theils evidenter machen zu sollen. Dem jugendlichen Alter ist charakteristisch, ἰσχυρὸν zu seyn [1]); die Christliche Tapferkeit im Kampfe gegen den Bösen hat aber ihre positive Kraft in der treuen Bewahrung des göttlichen Wortes. Hat Joh. bey der unmittelbar folgenden Warnung V. 15. vorzugsweise das jugendliche Alter im Auge, weil für dieses die Welt noch allen Reiz der Lust hat, so ist jenes ἰσχυροὶ um so mehr motivirt. Bezieht sich ἔγραψα auf das Vorhergehende V. 3—11., so ist begreiflich, warum er die Beziehung auf den dort erörterten λόγος τοῦ θεοῦ besonders hervorhebt. Damit aber entsteht nun die Frage, wie sich das dreyfache ἔγραψα in seinem symmetrischen Gegensatze zu dem dreyfachen γράφω im Zusammenhang der Stelle verhalte?

Man hat wohl bey dem ἔγραψα an einen früheren, etwa verloren gegangenen Brief [2]), oder an das früher geschriebene Evangelium [3]) gedacht. Allein der Parallelismus zwischen dem dreyfachen ἔγραψα, ὅτι — und dem dreyfachen γράφω, ὅτι — ist zu identisch, und da Joh. ἔγραψα, so oft er es sonst im Br. gebraucht, V. 21. 26. 5, 13. auf den gegenwärtigen Brief bezieht, so muß es auch hier darauf bezogen werden.

---

1) Ovid. Metam. 15, 207. — — Fitque valens iuvenis, neque enim robustior aetas ulla.

2) S. Michaelis in s. Anmerk. zu d. St.

3) So Lange zu d. St.

Die große Schwierigkeit, die es hat, dieser Wiederholung und Variation einen rechten Sinn abzugewinnen, bewog schon den Calvin, den ganzen 14. Vers für interpolirt zu halten. Eben so W. Wall[1]). Calvin erklärt die Interpolation aus Mißverstand unkundiger Leser, die in dem Wahne, als sey vorher zwey Mahl von den Kindern die Rede, *τεκνία* V. 12. und *παιδία* V. 13., die sonach fehlenden Glieder V. 14. ergänzt hätten. Wall meint, der ganze 14. Vers sey aus einer bloßen, ursprünglich auf dem Rande befindlichen, nach und nach aber in den Text eingeschlichenen Leseverschiedenheit zu V. 13. (Vertauschung des *γράφω* mit *ἔγραψα*) entstanden. Dieser Vermuthung würde die Auslassung der Worte *ἔγρ. — τὸν ἀπ' ἀρχῆς* in einigen Auctoritäten einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit geben, wenn diese Auctoritäten bedeutender und auch nur zahlreicher wären[2]), und wenn auch das letzte Glied des Verses, *ἔγρ. ὑμῖν νεανίσκοι — — τὸν πονηρὸν* irgendwo fehlte. Dieß aber ist nicht der Fall, und die Auslassung des *ἔγρ. — τὸν ἀπ' ἀρχῆς* aus dem *ὁμοιοτέλευτον* mit V. 13. leicht erklärlich. Wäre der Vers unecht, und so entstanden, wie Wall vermuthet, so ist sein totales Vorhandenseyn in den ältesten und bedeutendsten Auctoritäten aller Art fast unbegreiflich. Ja, da Ende V. 13. nach beglaubigter Leseart das wiederholende *ἔγραψα* schon anfängt, so hilft Walls Vermuthung nicht, wenn nicht das kritische Messer noch etwas weiter hinaufschneidet. Da aber steht für den ganzen 13. Vers das harte Gestein aller Auctoritäten.

Da auf kritischem Wege nicht zu helfen ist, so bleibt nur übrig, zu versuchen, ob sich der scheinbar spielenden

---

1) Brief critical notes, especially on the various reading of the New Testament. Lond. 1730. 8. p. 370.

2) Außer einigen Ausgaben des N. T. z. B. Compl. Plant. und der Vulgat. Ed. (contra codices, sagt Wetstein) nur der Cod. Bas. 3. nach Bengel und Mill, aus dem 15ten Jahrhundert. Nach Wetstein ist dieß Bas. 4. Wetstein aber findet in diesem Codex keine Auslassung hier, sondern V. 13., wo die Worte *γράφω ὑμῖν* bis *ἀπ' ἀρχῆς* ausgelassen sind.

Wiederholung (ähnlich, wie V. 7. u. 8.) nicht irgend ein ernstes praktisches Moment im Zusammenhange abgewinnen lasse.

Photius [1]) sagt: ἡ τῶν ῥημάτων ἐπιμονή, ἡ μὲν ἀφηγήματος ἐπέχοι ἂν λόγον, ἡ δὲ ἐπαναμνήσεως, ὅπερ εἴωθεν προσεχεστέρους τε τοὺς ἀκροατὰς παρασκευάζειν καὶ βαθύτερον τῷ μνημονικῷ τῆς ψυχῆς αὐτῶν ἐγχαράσσειν τὴν τῶν εἰρημένων διάνοιαν. Allein, wenn in dieser mir etwas dunklen Stelle nicht etwa mehr liegt, so erkennt Photius eben nur das paränetische, tiefer einprägende Moment der Wiederholung an, ohne auf den Gegensatz des γράφω und ἔγραψα erklärend einzugehen. Man ist in dem Joh. Briefe gewohnt ἔγραψα auf das Bisherige, V. 21. 26. 5, 13., γράφω auf das, was geschrieben wird, oder eben geschrieben werden soll, zu beziehen, 1, 4. 2, 7. 8. Folgte nicht ἔγραψα, so könnte man γράφω V. 12. u. 13., wie V. 7. u. 8., wenigstens auf V. 5—11. beziehen, sofern es gleichsam eben noch geschrieben werde. Da aber ἔγραψα die Beziehung auf das Vorhergehende in Anspruch nimmt, so muß das dreyfache γράφω auf das Folgende von V. 15. an bezogen werden. Diese kreuzweise Beziehung hat allerdings etwas Befremdendes. Dem entgeht freylich Morus dadurch, daß er übersetzt: γράφω — cogitate, quare ego hoc vobis scribam, ἔγραψα — tenete quaeso, quod scripserim, hinzufügend, est repetitio, qua inculcatur id, quod scripserat antea. Allein selbst, wenn es erlaubt wäre, ὅτι hinter ἔγραψα anders, als hinter γράφω zu nehmen, so wäre dieß doch keine hinreichende Erklärung oder Rechtfertigung der seltsamen Stelle. Diese finde ich allein bey Rickli. Ich habe mir dieselbe auf folgende Weise angeeignet.

Die Sätze V. 12—14. bilden durch das dreyfache γράφω und ἔγραψα den verknüpfenden Übergang von dem ersten Haupttheile des Briefes 1, 5—2, 11., der grundlegenden Belehrung, oder der Summa der apostolischen Verkündigung

---

1) Amphiloch. in Wolf. Cur. Tom. 5. p. 741.

zu dem zweyten Haupttheile 2, 15—3, 22., der die eigentliche Ermahnung enthält. Und zwar ist die letztere eine dreyfache, nämlich erstlich 2, 15—17: Bleibet in dem Vater, in der Liebe des Vaters! (im Gegensatz gegen die eitle Weltliebe); zweytens 2, 18—27: Bleibet in dem Sohne! (Warnung vor den Irrlehrern); drittens 2, 28—3, 22: Bleibet in der Heiligung, insbesondere der Liebe nach dem Vorbilde Jesu Christi! Die Correspondenz zwischen dieser dreyfachen Ermahnung und dem dreyfachen *γράφω* liegt am Tage. Der ersten Ermahnung entspricht das erste *γράφω, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι* u. s. w., V. 12. (vergl. *ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα* V. 13.), der zweyten Ermahnung das zweyte *γράφω, — ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς*, der dritten aber das dritte *γράφω — ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν*: dieß letztere um so mehr, da 3, 8—10. die Beziehung auf den *πονηρὸς* besonders ausgedrückt ist. Wenn nun das dreyfache *ἔγραψα*, mit wesentlich denselben Causalsätzen verbunden, auf die grundlegende Belehrung 1, 5—2, 11. zurücksieht, so müssen darin den drey Ermahnungen des zweyten Theiles drey Grundlehren entsprechen. So ist's! Der ersten Ermahnung entspricht 1, 5—7., die Lehre, daß Gott Licht ist und also die Erkenntniß und Liebe zu ihm, dem heiligen Vater, die Weltliebe ausschließt. Der zweyten Ermahnung entspricht die Grundwahrheit 1, 8—2, 2. von Christo, dem ewigen Leben, dem Versöhner und Fürbitter. Und eben so kann man 2, 3—11. als die der dritten Ermahnung entsprechende Grundwahrheit ansehen, daß nämlich, wer Gott erkannt habe und Christum, consequent auch in fortwährender Heiligung nach dem heiligen Exempel Christi wandeln müsse. Correspondiren nun so die grundlegenden Belehrungen den nachfolgenden Ermahnungen, so erklärt sich, wie Joh. das dreyfache *ἔγραψα* dem dreyfachen *γράφω* so conform machen konnte. Mit dem allen aber, wie spielend es scheint, wird ernsthaft bezweckt, den Lesern deutlich zu machen, auf welchen Voraussetzungen der ganze Brief beruhet. Nicht als sollten sie erst Christen werden,

oder als setze er Mißtrauen in die Christlichen Grundlagen ihres Lebens, sondern diese voraussetzend und darauf weiter bauend, schreibt Joh. an sie, mehr erinnernd, mehr förderud, nicht erst grundlegend. In derselben Art sagt er 1, 4., er schreibe, um ihre Freude zu vollenden, und 2, 20. 21., selbst wegen der Irrlehrer schreibe er an sie in der vertrauensvollen Voraussetzung, daß sie im Besitz der Christlichen Wahrheit seyen.

Man sage gegen diese Erklärung nicht, sie sey zu künstlich. Der ganze Brief hat den Charakter der Sinnigkeit, und mehr als sinnig ist auch das dreyfache γράφω und ἔγραψα nicht [1]).

Es folgt die (dem ersten γράφω V. 12. entsprechende) Ermahnung: Habet nicht lieb die Welt! V. 15—17. Entsteht nämlich durch das Bewußtseyn der Sündenvergebung und der darin sich erweisenden Liebe Gottes — unsere Liebe zum Vater, so folgt aus der Erkenntniß des Vaters 2, 13.,

1) Τεκνία und παιδία V. 12 und 13. entsprechen einander und sind als allgemeine Anrede aufzufassen. Er nimmt zwey Altersclassen an, πατέρες und νεανίσκοι. Ferner ὅτι steht in allen Sätzen gleich und zwar, wie V. 21. alle 3 Mal causal; es bezeichnet die bestimmende Voraussetzung des Schreibers. Aber wie ist der Unterschied von γράφω und ἔγραψα? Der Verf. gebraucht beides vom gegenwärtigen Briefe, γράφω 1, 4. 2, 1., ἔγραψα 5, 13. — Man darf bey ἔγραψα weder an einen verlorengegangenen Brief noch auch an das Evangel. denken.— Bezieht sich γράφω auf das Folgende, ἔγραψα auf das Vorhergehende? Nein. Nicht nachzuweisen; s. z. V. 2, 1. wo γράφω auf das Vorhergehende geht. Nach de Wette bezieht sich γράφω auf den unmittelbaren Act des Schreibens, auf den Zweck des Briefes und den ganzen Standpunct, ἔγραψα auf das schon geschrieben haben, auf den Inhalt des schon Geschriebenen, [so auch Huther. B.]. Das γράφω neben dem ἔγραψα gehört zur Rhetorik des Verfassers; er will den Act seines Schreibens, seiner Ermahnungen rechtfertigen, insbesondere was er bey den Lesern voraussetzt für die bisherigen und folgenden Ermahnungen. Ich schreibe und ich habe geschrieben ohne bestimmten Unterschied. (Heft v. J. 1851.). [Hieraus und aus der Einleit. S. 39 ff. erhellt, daß Lücke die Ricklische Auffassung — nach welcher sich γράφω auf das Folgende, ἔγραψα auf das Vorhergehende des Briefes so beziehen, daß sowohl dieses in seiner dreimaligen Wiederholung auf drei vorhergehende sittliche Belehrungen, als auch jenes auf eine dreimalige folgende Ermahnung hinzielt — später aufgegeben hat. Auch de Wette, Düsterdieck und Huther haben sich entschieden gegen eine solche künstliche, kreuzweise Beziehung der zweimal drei Glieder ausgesprochen. B.]

daß diese Liebe zu Gott, dem heiligen 1, 5., unvereinbar ist mit der Weltliebe, und alles, was zu dieser gehört, unbedingt ausschließt [1]).

V. 15. wird diese Unvereinbarkeit schlechthin behauptet, als Grund der Warnung: *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ!* Es entsteht die zwiefache Frage, was hier unter *ὁ κόσμος* zu verstehen, und wie das Verhältniß beyder Sätze zu einander zu fassen sey?

Theils unklar, theils unrichtig sagt Oekumenius, unter *κόσμος* sey nicht das *σύστημα τὸ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς* zu verstehen, sondern *ὁ συρφετὸς ὄχλος, ὃς οὐδὲ τὴν τοῦ πατρὸς ἔχει ἀγάπην ἐν ἑαυτῷ.* Er versteht unter dem *κόσμος*, was Andere deutlicher die verkehrte, ungläubige Menschenwelt nennen. Lange beschränkt dieß sogar auf die Heidnische. Grotius, den Begriff allgemeiner fassend, beruft sich besonders auf 5, 19., aber indem er hinzufügt, qui hominem aliquem diligit, libenter eum imitatur, verräth er nur zu deutlich die Unhaltbarkeit dieser Auslegung. Das Joh. *ἀγαπᾶν* bezeichnet zu bestimmt den sittlichen Affect der Liebe, um zu dem bloßen Nachahmen abgeschwächt zu werden. Und doch wäre dieß die einzig denkbare Art. Auf andere Weise ist's unmöglich, dem Verbote, die ungläubige verkehrte Welt nicht zu lieben, einen verständigen Sinn abzugewinnen. Wenn nach Johannes Gott selbst also die Welt geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn gab, Ev. Joh. 3, 16., wie sollte er dazu kommen, die Liebe zur Welt schlechthin, also auch die errettende, erlösende, den Christen zu verbieten? Es muß also, da das *μὴ ἀγαπᾶτε* nicht näher bestimmt oder beschränkt ist, der Begriff der Welt anders gefaßt werden. Morus versteht darunter das malum morale, scheinbar begünstigt durch die abstract lo-

---

1) V. 15—17. Die Ermahnung in diesen Versen bezieht sich auf alle; — nach de Wette vorzugsweise auf die Jüngeren, ja weil da die Versuchung am größten ist. Aber die Beziehung auf alle ist festzuhalten wegen des Gegensatzes von *κόσμος* und *πατήρ*. (Heft vom Jahre 1851.)

gische Auflösung des sittlichen Gegensatzes zwischen Gott und der Welt, wie ihn Joh. allerdings zuweilen gebraucht. Allein schon wegen seiner Vieldeutigkeit bey Joh. kann ὁ κόσμος nicht an sich das Böse seyn. Ὁ κόσμος ist als Inbegriff des Vergänglichen und Sinnlichen im Gegensatz gegen das πνεῦμα bey Joh. immer nur das objective Gebiet des Bösen, d. h. worauf es sich als ethische Richtung und Gesinnung bezieht. Was für eine seltsame Warnung, wenn Joh. unter ὁ κόσμος das Böse schlechthin verstände! Der Mensch liebt das Böse als solches nicht. Zumahl für Christen hätte eine solche Warnung, weil sie sich auf etwas dem Christlichen Gemüth unmögliches bezöge, gar keinen Sinn. Auch würde es schwer seyn den folgenden Satz damit irgendwie in Übereinstimmung zu bringen. Denn wenn Morus sagt, τὰ ἐν τῷ κόσμῳ seyen quaecunque cum malo morali connexa sunt, aut ullo aliquo modo pertinent ad illud, — so liegt dieß weder im Ausdruck, noch ist es recht klar zu verstehen. Joh. muß unter der Welt etwas verstehen, was die menschliche Liebeslust reizt. Dieß aber kann nur die Welt seyn, als Inbegriff aller sinnlichen, die sinnliche Lust erregenden Erscheinungen. Sofern nun die Welt auch in diesem Sinne als Werk und Offenbarung Gottes gedacht wird, vergl. Ev. Joh. 1,3. 10., kann Joh. nicht alle Freude und Lust an der Welt schlechthin verbieten. Da er sie aber schlechthin verbietet, so kann dieß nur daraus verstanden werden, daß die Welt als das Vergängliche V. 17. hier in Gegensatz gegen Gott, den ewigen Vater, gestellt wird, V. 16. 17. Gott und die Welt erscheinen hier als die beyden einander ausschließenden Hauptobjecte aller menschlichen Bestrebungen und Begehrungen. Es liegt also darin der ganze Gegensatz der göttlichen (himmlischen) und der weltlichen Sinnesart in ihren mannigfaltigen Äußerungen. Ist ἀγαπᾶν das sittlich bestimmte Lieben, so darf in jenem Gegensatze für den Christen das bestimmende Object der Liebe nur Gott seyn, als Inbegriff des heiligen und seligen Lebens und somit als das wahre,

bleibende Gut. Die Welt, als Werk und Offenbarung Gottes, darf von dem Christen nur nach dem Willen Gottes und um Gotteswillen begehrt und geliebt werden. Wird die vergängliche Welt zum bestimmenden objectiven Princip der Liebe gemacht, so ist dieß unchristlich, der reine, ausschließende Gegensatz gegen die Liebe des Vaters. Diese Weltliebe ist allerdings der Charakter dessen, was Joh. sonst die Menschenwelt (κόσμος) im Gegensatz gegen die Kinder Gottes nennt, z. B. 3, 13.; sie ist das Böse. Aber dieß alles ist nur aus unsrer Stelle abgeleitet, nicht umgekehrt. Der zweyte Satz μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, durch das hier bloß anreihende μηδὲ verknüpft, ist rein synonym, und bezeichnet die Weltliebe in ihren einzelnen objectiven Begehrungen.

V. 16. giebt den Grund an, warum die Liebe der Welt mit der Liebe des Vaters unvereinbar sey. Hier tritt nun zwar, weil Joh. von dem objectiven Gegensatze ausgeht, auch zunächst nur der objective Inhalt der Welt hervor, πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ. Aber wenn von diesem an sich gesagt würde, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου, so wäre dieß ein baarer Manichäischer Widerspruch gegen das Christliche Princip. Es muß also in dem Satze ein anderer Sinn liegen, und dieser wird durch den erklärenden Zwischensatz: ἡ ἐπιθυμία — βίου — hinlänglich bestimmt. Darnach ist unter dem πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, im Gegensatz gegen den Vater, die ethische Beziehung der weltlichen Dinge zu verstehen, sofern sie die sinnliche Lust erregen und diese sinnliche Lust den Willen bestimmt. Es fehlt die eigentliche Dialektik dieser Verhältnisse und Gegensätze. Aber daß Joh. so verstanden seyn wolle, sieht man eben daraus, daß er den Inhalt der Welt, der nicht aus Gott ist, als ἐπιθυμίαι κοσμικαὶ Tit. 2, 12. bestimmt. Diese, schon gedacht im Widerspruch mit der Liebe des Vaters, sind allerdings so wenig aus Gott, daß sie wider den Willen Gottes sind; ihr Ursprung ist eben die Welt, die sinnliche und vergängliche.

Joh. nennt von den ἐπιθυμίαις κοσμικαῖς (Tit. 2, 12.) nur drey, als die drey Hauptpuncte der weltlichen Lust, in denen sie fortschreitet von dem sinnlichen Triebe bis zur Spitze der ἀλαζονεία.

Analog der ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν kann τῆς σαρκὸς hier nicht als Genitiv des Objects (das Begehrte), sondern muß als Genitiv des Subjects (das Begehrende) genommen werden. Σάρξ im Gegensatz gegen πνεῦμα ist im N. T. und auch bey Johannes das sinnliche Princip im Menschen überhaupt, dasjenige, was ihn mit der sinnlichen Welt in Berührung setzt, und ihn treibt, das Weltliche zu begehren. Demnach kann unter ἐπιθ. τῆς σαρκὸς nichts anderes verstanden werden, als was der Apostel Paulus darunter versteht, Gal. 5, 16 ff., nämlich die fleischliche, sinnliche Lust überhaupt, im Gegensatz gegen das πνεύματι περιπατεῖν und ἄγεσθαι, vergl. Ephes. 2, 3. 1 Petri 2, 11.

Was mit der ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν, der Augenlust, wie Luther richtig übersetzt, gemeint sey, lehrt am besten die Vergleichung mit Matth. 5, 29. Genes. 3, 6., vor allen aber die Stelle in den Testamenten der zwölf Patriarchen, wo unter den sieben Geistern der Verführung, als der zweyte genannt wird: πνεῦμα ὁράσεως, μεθ' ἧς γίνεται ἐπιθυμία [1]). Wie nämlich σάρξ das Princip und die Quelle aller sinnlichen Begehrungen im Menschen ist, so sind die Augen gleichsam die Hauptpforte der sinnlichen Lust für die Außenwelt.

Schwieriger ist zu bestimmen, was die ἀλαζονεία τοῦ βίου sey, die Spitze der weltlichen Denkweise, bey der Joh. abbricht. Unter βίος versteht Joh. das äußere sinnliche Leben, vergl. 3, 17. Luk. 8, 14., wo ἡδοναὶ τοῦ βίου [2]). Der Genitiv βίου bestimmt die ἀλαζονεία näher als bezogen auf das äußere sinnliche Leben; Polybius hat dafür die

1) S. Test. Rub. ed. Fabr. p. 522.

2) Ebenso gebraucht Polybius βίος im Singular und im Plural, VI, 57. §. 5. XI, 8. 4. vergl. Raphelius Annott. p. 711.

deutlichere Formel ἡ περὶ τοὺς βίους ἀλαζονεία καὶ πολυτέλεια [1]). Man könnte sich eine ἀλαζονεία in Beziehung auf geistige Güter denken, wiewohl auch das immer etwas Unchristliches seyn würde. Davon wäre ἡ ἀλαζον. τοῦ βίου das Gegentheil, eine höhere Stufe der weltlichen Gesinnung. Was ist aber ἡ ἀλαζονεία? Bey den Griechen [2]) ist der herrschende Begriff der ἀλαζονεία der, daß sie das gerade Gegentheil der εἰρωνεία (Etym. M. εἴρων ὁ ἐπὶ τὸ ἧττον ἄγων καὶ μειῶν), die prahlende Übertreibung ist [3]). Nach Plautus entspricht dem Gr. ἀλαζὼν das Lat. gloriosus. Theophrast giebt in seinen Charakteren die Definition [4]): ἀμέλει δὲ ἡ ἀλαζονεία δόξειεν ἂν εἶναι προςδοκία τις ἀγαθῶν οὐκ ὄντων, oder wie Ast richtiger lesen will, — ἡ ἀλαζ. δόξειεν ἂν εἶναι προςποίησίς τις ἀγαθῶν οὐκ ὄντων πρὸς δόξαν. Damit stimmt Aristoteles überein Ethic. Nicom. 4, 7. wenn er sagt: δοκεῖ ὁ μὲν ἀλαζὼν προςποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει. Eben so lautet die sogenannte Plat. Definition: ἀλαζονεία ἕξις προσποιητικὴ ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν τῶν μὴ ὑπαρχόντων. Nach Aristoteles ist das tugendhafte Gegentheil des ἀλαζὼν der ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ. Die Synonyma der ἀλαζονεία sind die ὕβρις [5]) und die ἀκαιρία [6]). So ist sie überhaupt jedes Ueberschreiten der Wahrheit und des Maaßes im Thun und Reden, insbesondere die Großthuerey, der Übermuth im Nichtigen und Leeren. In diesem Sinne versteht Joh. darunter die Großthuerey mit dem äußeren sinnlichen Leben. Darin liegt nun die Spitze des Weltsinnes, wenn er mit dem Vergänglichen, dem βίος,

---

1) Hist. VI. 57. 6.

2) Vergl. die Sammlung class. Stellen darüber bey Wetstein zu Röm. 1, 30.

3) Die Etymologie führt auf den ursprünglichen Begriff eines Herumziehers, Marktschreyers, Aufschneiders s. Passow.

4) Charact. 23.

5) Plato Phaedr. 253. E.

6) Polyb. Hist. XI, 8. 4. vergl. IV, 3.

als wäre es das Wahre und Wesentliche, die ζωή, übermüthig großthut[1]).

Ganz anders verstehen die Stelle Grotius und mehrere Andere. Unter der ἐπιθ. τ. σαρκός soll die Wollust im engeren Sinne, insbesondere aber, wie Grotius will, die cupido carnis circa epulas, ventrem et si quid simile verstanden werden; ea enim, fügt er rechtfertigend hinzu, per ipsam carnem expletur. Die ἐπιθ. τῶν ὀφθ. sey der Geiz, die Habsucht, die πλεονεξία[2]). Mit der ἀλαζ. τ. βίου aber sey die φιλοδοξία gemeint. Wollust, Habsucht (Geiz) und Ehrsucht seyen nach der Ansicht der Alten die Hauptlaster der Menschen, die Quellen aller übrigen Untugenden[3]).

Aber nicht von einzelnen Hauptlastern der Menschen ist hier die Rede, sondern offenbar von den Principien, Quellen und Hauptformen des weltlichen Sinnes überhaupt. Die Analogie mit den Aussprüchen der Alten darüber ist wider den Zusammenhang und Zweck unserer Stelle. Hätte Joh. jene drey Laster insbesondere gemeint, warum drückt er sich nicht deutlicher und bestimmter aus? Wollte man aber auch unter der ἐπιθ. τῆς σαρκός mit Grotius die Eß- und Trinklust, die Völlerey, oder besser die Griechische φιληδονία im engeren Sinne verstehen, (dawider aber ist der oben nachgewiesene neutest. Sprachgebrauch von σάρξ), und wäre auch ἀλαζ. τ. βίου wirklich nichts anderes, als die φιλοδοξία, (dagegen aber streitet das dabeystehende βίου),— wie ist es möglich, die ἐπιθ. τῶν ὀφθ. ohne weitere Nebenbestimmung von der πλεονεξία zu verstehen, und

---

1) Ἀλαζονεία τοῦ βίου; βίος das weltliche Leben, verschieden von ζωή, s. Luc. 8, 14., der Übermuth im sinnlichen Lebensgenusse, gegenüber der Mäßigkeit, der αὐτάρκεια oder ἐγκράτεια. (Heft vom Jahre 1851).

2) **Augustin de symb. III, 1.** versteht darunter sogar die Lust an heidnischen Schauspielen. In den **tractat.** zu d. St. versteht er darunter die *curiositas* überhaupt **in spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis.** In allen Fällen eine viel zu einzelne Lust, als daß sie hier gemeint seyn könnte.

3) S. die hieher gehörigen Stellen der Alten bey Wetstein zu d. St.

diese Bedeutung philologisch irgendwie zu rechtfertigen? Grotius und Wetstein berufen sich auf Pred. Sal. 4, 8. 5, 10. Prov. 27, 20. Matth. 6, 22. 23. Aber Matth. 6, 22. 23. ist nicht die Rede von Geiz und Habsucht, sondern, wie besonders die Parallele und die richtigere Stellung des Ausspruches Luk. 11, 34 ff. zeigt, sprichwörtlich von dem gesunden und kranken Auge des Geistes überhaupt. Nur Pred. Salom. 4, 8. könnte etwas beweisen. Genauer genommen aber beweiset auch diese Stelle nur, daß die Habsucht zur Augenlust gerechnet werden kann, was Niemand leugnet. Zugleich aber wird daraus klar, daß Johannes, wenn er die πλεονεξία gemeint, sich deutlicher und bestimmter hätte ausdrücken müssen, ähnlich, wie dort geschehen ist, wo es heißt: καί γε ὀφθαλμὸς — οὐκ ἐμπίμπλαται πλούτου. Die übrigen Stellen, Pred. Sal. 5, 10. Prov. 27, 20., wozu auch noch 23, 5. 22, 9. gerechnet werden können, beweisen nichts weiter, als daß die Hebräer sich im Auge den Sitz der Begierden, der guten [1]) wie der bösen, dachten. Ähnlich die Griechen und Lateiner [2]). Das Auge weckt die Begier und Lust nach den Dingen, die es sieht. Im Auge spiegeln sich unmittelbar Gier und Wollust, Neid, Habsucht, aber auch jede andere Lust, Freude und Begierde der Seele. So auch nicht die Habsucht und Geldgier allein, sondern jede Art der weltlichen Augenlust versteht Joh. hier unter der ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν.

V. 17. Mit dem hier ausgedrückten Contrast zwischen der Vergänglichkeit der Welt und ihrer Lust, und dem ewigen Bleiben dessen, der Gott liebt und seinen Willen thut, schließt die warnende Ermahnung, nicht die Welt zu lieben, sondern Gott. In diesem Contrast liegt der letzte Entscheidungsgrund, sofern jeder von Natur, zumahl der Christ, nach dem bleibenden, dem unvergänglichen Gute strebt. — Der Gegensatz ist nicht völlig entsprechend ausgedrückt.

---

1) Prov. 22, 9. heißt es טוֹב־עַיִן, wo die Sept. ὁ ἐλεῶν.
2) S. Wetstein und Grotius zu d. St.

Denn dem *κόσμος* steht nach dem Obigen nicht unmittelbar *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* gegenüber, sondern *ὁ πατήρ* [1]). Aber, wenn *ἐπιθυμία αὐτοῦ* das Begehren der Welt ist (*αὐτοῦ* der Genitiv des Objects), so liegt darin der *ἐπιθυμῶν*, und es erklärt sich daraus die Form der Antithese *ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλ. τ. θ.* Es ist unbedenklich, *αὐτοῦ* bey *ἐπιθυμία* hier als Objectgenitiv zu nehmen, obwohl V. 16. die Genitive bey *ἐπιθυμία* subjectiv sind [2]). Solche Variationen rechtfertigen sich von selbst. Da der Gegensatz ist *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τ. θ.*, und Joh. vorher Gott und die Welt als Objecte der Liebe gegenübergestellt hat, so ist es unstatthaft, *αὐτοῦ* hier subjectiv zu nehmen [3]). Der Gedanke aber, daß, wer nur die Welt begehrt, mit ihr vergeht, ist durch sich selbst klar.

Vierter Abschnitt.

Cap. 2, 18—27.

Ebenvorher war gesagt: die vergängliche Welt hat mit ihrer Lust ihr Ende. Der Apostel fährt nun so fort: ihr Ende, ihre letzte Stunde ist gemäß der evangelischen Prophetie schon da, weil die zum Proceß der letzten Stunde

---

1) Einige Auctorit. bey Griesb., aber weil nur exegetische, unbedeutende, ergänzen am Schlusse des Verses: **quomodo et deus manet in aeternum.**

2) *Ἐπιθυμία αὐτοῦ* — Genitiv des Objects, weil zusammenzustellen mit *ἀγαπᾶν τὸν κόσμον* V. 15. Könnte auch Genitiv des Subjects sein. (Heft vom Jahre 1851.) [Hiernach scheint Lücke diese Auffassung der Worte für zulässig erklären zu wollen: das Begehren der weltlichen Sinnesart oder das Gelüst der Weltmenschen. Dabei legt er fortwährend Gewicht auf die Form der Antithese, in welcher die Worte *ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* zu den vorhergehenden stehen, denn in dem Hefte stehen noch die Worte: „das Abstractum für das concretum: der weltlich lustige", so daß er den Gegensatz gewinnt zwischen dem weltlich Lustigen und dem, der den Willen Gottes thut. B.]

3) Auch bey den Rabbinen ist תאות עולם הזה die Begehrung der sinnlichen Welt. Das correspondirende ist **mundum futurum negligere** s. **Schoettgen hor. hebr.** zu d. St.

gehörige antichristliche Verleugnung schon hervorgetreten ist. Der Hauptgedanke des Abschnitts tritt in dem Gegensatz zwischen der antichristlichen Verneinung, daß Jesus der Christ ist, und der christlichen heiligen Gottessalbung, welche die ganze volle Wahrheit Christi weiß und bekennt, hervor. Gegen den Wahn, als könnte man Gott wahrhaft erkennen und haben ohne den Sohn, wird die Behauptung entwickelt und begründet, daß Vater und Sohn im christlichen Glauben, Erkennen und Leben unzertrennlich zusammengehören und daß nur in dem Vereintbleiben mit beyden das verheißene ewige Leben enthalten sey. Am Schlusse V. 26 und 27. der Ausdruck der Zuversicht zu den Lesern, — worin aber zugleich die Ermahnung liegt, — daß sie die empfangene Lehre und Wahrheit treu bewahren werden [1]).

V. 18. Was ist die ἐσχάτη ὥρα? Es ist eben so falsch, die historische Beziehung dieses Ausdrucks gänzlich zu leugnen, als dieselbe zu eng zu fassen [2]).

---

1) [In der zweyten Ausgabe war der vierte Abschnitt Kap. 2, 18—28. durch diese Worte eingeleitet: „dem zweyten γράφω V. 13. entsprechend folgt jetzt die zweyte Hauptermahnung, in dem Sohne zu bleiben. Ohne ihn giebt es keine bleibende Gemeinschaft mit dem Vater. Ist nun hier das Verführende die Irrlehre der Zeit, die den Sohn leugnet, so erklärt sich daraus die Warnung vor dieser. Die Irrlehre gehört auch zum Weltprincip 4, 5. Und in sofern knüpft sich die zweyte Warnung an die erste, die Welt nicht zu lieben, allerdings an. Jene ist aber nicht gelegentlich durch diese veranlaßt, sondern liegt in der ganzen Structur des Briefes, schon V. 13. prämeditirt. Das stärkere Hervortreten der antichristlichen Irrlehre in der Zeit führt den Apostel auf die ἐσχάτη ὥρα V. 18.“ Vergl. hierzu S. 263 f. und 265 Anmerk. 1. Der Umfang des vierten Abschnitts und sein Inhalt sind Einleitung S. 40 f. von Lücke in anderer Weise angegeben als in der zweyten Ausgabe, wodurch es nothwendig ward, statt der hier in der Anmerkung mitgetheilten Worte eine mit der Einleitung stimmende Inhaltsangabe einzuschalten. Auch Huther faßt die Verse 18—27. des zweyten Kapitels zu einem Abschnitt zusammen; de Wette zerlegt diesen Abschnitt in zwey Theile: V. 18—23. Warnung vor der Irrlehre; V. 24—27. Ermahnung beim rechten Glauben an Christum zu beharren. B.]

2) Seltsam benehmen sich dabey die Griech. Ausleger. Nach Theophylakt und Oekumenius gab es eine zweyfache Auslegung. Nach der einen sollte, weil der Brief ein katholischer sey, die ἐσχάτη ὥρα die für jeden Menschen relativ letzte Zeit seyn, die er freylich nicht wisse, aber eben deßhalb müsse er desto wachsamer und aufmerksamer seyn.

Nach Schöttgen und Carpzov soll ἐσχ. ὥρα so viel seyn, als καιρὸς χαλεπός (eine äusserst schlimme Zeit). Aber wenn es doch auf den neutest. Sprachgebrauch ankommt, so macht das Paulinische ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποὶ 2 Tim. 3, 1. die Verschiedenheit beyder Ausdrücke im N. T. augenscheinlich. Man beruft sich auf den classischen Sprachgebrauch: ἐσχάτως κινδυνεύειν, τὰ ἔσχατα παθεῖν, ἐσχάτως διακεῖσθαι und dergleichen. Aber wo ist ἐσχάτη ὥρα bey den Classikern so gebraucht? Und wer sieht nicht, daß die, immer doch nur mittelbare, Bedeutung von χαλεπὸν und dergl. dem ἔσχατον in jenen Redensarten erst durch die dabeystehenden Verba erwächst?

Nicht nur die temporelle Beziehung des Ausdrucks ist außer allem Zweifel, sondern es wird jetzt wohl allgemein zugestanden, daß derselbe aus der prophetischen Kunstsprache des N. T. zu erklären sey.

Grotius fand darin eine prophetische Bezeichnung der Zerstörung Jerusalems. Mit ihm viele andere [1]). Er sagt: Nomen horae extremae modo totum genus humanum respicit, modo populum Iudaicum, ex quo erant apostoli et non pauci Christianorum. Sic (im letzteren Sinne) sumitur Act. 2, 17., ubi dies ille terribilis, qui sequitur, est dies excidii Hierosolymorum, simulque Iudaicae gentis, qui et nomine adventus Christi interdum significatur: vocatur et finis Matth. 24, 14. etc.

Gewiß ist, daß der neutest. Ausdruck ἐσχάτη ὥρα, wie die Synonyma ὕστεροι καιροὶ 1 Tim. 4, 1. und ἔσχαται

Nach der andern wurde die ἐσχάτη ὥρα nach der apokalyptischen Berechnung der Weltdauer zu 10000 Jahren so bestimmt, daß die ganze Zeit nach der Erscheinung Christi, (der Mitte jener zehn Tausend Jahre), darunter zu begreifen sey. Πάντως τὸ ἀπὸ τοῦ μέσου πᾶν ἔσχατον λέγεσθαι οὐδὲν ἀπεικός, fügte man rechtfertigend hinzu. Ich erwähne dieß nur, um zu zeigen, wie die Alten in Verlegenheit sind und wie wenig sie es verstanden, dem Buchstaben der Schrift, eben weil sie ihn nicht historisch genug auslegten, allgemeine praktische und ideale Beziehung zu geben.

1) S. Wolfs Curae und Calovius zu d. St.

ἡμέραι 1 Tim. 3, 1., welche Grotius anführt, sich auf die Wiederkunft Christi, die Vollendungsepoche seines Reiches bezieht. Aber, wenn Grotius, um die ἐσχάτη ὥρα in unsrer Stelle von der Zerstörung Jerusalems zu verstehen, voraussetzen muß, daß der Brief an Judenchristen und auch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sey, so ist seine Erklärung schon darum falsch, weil diese Voraussetzung ohne Grund ist. Unleugbar rechnet Christus Matth. 24. zur Epoche seiner Wiederkunft die Zerstörung Jerusalems, aber diese ist darin nur ein Moment und zwar das nächste, nicht das letzte, und gerade Matth. 24, 14. ist mit dem τέλος ein entfernteres Ziel gemeint. Man muß zugeben, daß die Apostel anfangs, ja, wenn nicht alle, doch gewiß manche bis zur Zerstörung Jerusalems diese von Christo geweissagte Epoche seiner Wiederkunft für die Endepoche hielten. Aber weder AG. 2, 17., noch 1 Tim. 3, 1. und 4, 1. ist dieß bestimmt ausgedrückt. Wenn Paulus die Wiederkunft Christi noch selbst zu erleben dachte, 1 Kor. 15, 51 f. 1 Thess. 4, 15., so setzt das freylich voraus, daß er sie sich als sehr nahe vorstellte; und dieß läßt sich nur daraus erklären, daß man sich anfangs die von Christo als nahe geweissagte Zerstörung der heil. Stadt mit der Endepoche der Wiederkunft Christi zusammendachte. Davon kann auch Paulus ausgegangen seyn. Aber es findet sich doch in seinen Briefen keine Stelle, woraus man mit Sicherheit schließen dürfte, daß er die Zerstörung der heil. Stadt für das eigentliche Moment der letzten Epoche gehalten habe. Im Gegentheil bieten seine Briefe überall Spuren, daß er je länger je mehr von der äußeren Zeitbestimmung der letzten Epoche zur Bestimmung ihrer inneren Momente und der Gesetze, wonach sie erfolgen, überging [1]).

Es ist unmöglich, die ἐσχάτη ὥρα im Sinne des Joh. zu verstehen, ohne auf die ganze zum Grunde liegende Vor-

1) S. Usteris Entwickl. des Paul. Lehrbegr. S. 348 ff.

stellungsreihe, deren Anfangspunct in der Jüdischen Messiastheologie liegt, zurückzugehen.

Die Jüdische Theologie theilt die ganze Weltzeit, τοὺς αἰῶνας, in den gegenwärtigen und zukünftigen Aeon [1]). Das Ende des gegenwärtigen Zeitlaufs, wo der lang ersehnte Messias erscheinen, sein Volk erlösen, die Völker richten und sein Reich auf Erden beginnen werde, nannten die Juden קֵץ, oder auch סוֹף, oder אַחֲרִית הַיָּמִים, τὸ τέλος, ὕστεροι καιροί, ἔσχαται ἡμέραι, ἐσχ. ὥρα und dergl. [2]).. Als sicheres Vorzeichen der Ankunft des Messias dachte man sich eine böse, schwere Zeit voll großen Sittenverderbens, Pseudoprophetenthum, Krieg und Verwüstung und dergleichen, wodurch die Erscheinung des Messias eben so sehr äußerlich gehemmt, als innerlich beschleunigt werden würde. Wie nun alles Heil an die Person des Messias geknüpft war, so fing man auch sehr bald an, sich alles Unheil der bösen, bedrängnißvollen Zeit, alle antimessianische Gewalt und Macht in einer idealen Person, einem Widerspiel des Messias, vereinigt zu denken, welches man späterhin den Antichrist nannte. Diese Vorstellung, bald mehr bald weniger roh und sinnlich aufgefaßt, gründete sich auf Ezechiels Fiction vom Gog, und die Schilderung Daniels von dem antitheokratischen Antiochus Epiphanes [3]). Wie im Sprüchwort: „wo die Noth am höchsten, da ist die Hülfe am nächsten": so schloß man aus dem Wachsthum des antimessianischen Princips, daß das Ende da sey, wo der Messias erscheinen werde.

Diese Vorstellungen sammt ihren Formen gingen mit der Messiasidee ins N. T. über. Die Grundgedanken und ihr formeller Zusammenhang blieben, aber Inhalt und innere Verhältnisse wurden wesentlich verändert. Da Christus im Fleisch erschienen, sein Reich auf Erden bereits angefan-

---

1) S. Koppe Exc. I. zu Epist. Ephes. p. 138 sqq.

2) S. Schoettgen Hor. Hebr. et Talm. zu 2 Tim. 3, 1.

3) S. Schmidts Bibl. für Kr. und Ex. Bd. 1. S. 25 ff. De Wettes Bibl. Theologie §. 198. Bertholdts Christologia §. 16.

gen hatte und er zum Vater zurückgekehrt war: so mußten im Christenthume die Messianischen Perioden und Termine nothwendig eine andere Bedeutung bekommen, und zur Entwickelungsgeschichte des Mess. Reiches in ein anderes Verhältniß treten. So wurde aus dem αἰὼν οὗτος der Juden, worin der Messias und sein Reich nur erwartet wurden, — im N. T. die Zeit der irdischen Begründung und Entwickelung des schon gestifteten Reiches Christi unter Leiden und Kampf mit der unchristlichen Welt; und der Christliche αἰὼν μέλλων ist daher die Periode des vollendeten Reiches. Die ἐσχάτη ὥρα, die συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου aber, wo die Juden die erste Erscheinung des Messias, und die erste Stiftung seines Reiches erwarteten, wurde für die Hoffnung der Christen das Ende des kämpfenden Gottesreiches auf Erden, wo Christus wieder erscheinen werde in der Herrlichkeit, das allgemeine Gericht zu halten und den Sieg seines Reiches zu vollenden. Da die Christliche Idee des göttlichen Reiches die der Gemeinschaft des heiligen und seligen Lebens war, so mußten auch die inneren Entwicklungsmomente und Gegensätze desselben andere werden, und überwiegend auf dem geistigen, sittlichen Gebiete liegen. Zu diesem allen lagen die Prämissen und Principien in den prophetischen Reden Christi. Aber das Verständniß dieser Reden geschah bey den Aposteln nur nach und nach. Christus hatte es ihrer fortschreitenden Erfahrung und der freyen Entwicklung des Christlichen Princips von innen heraus überlassen. So sieht man sie allmählich mit der Wahrheit des Christlichen Princips aufsteigen von der Jüdischen Form zum Christlichen Inhalt, von dem Symbol zur Idee. Die Epochen des Reiches Gottes in der Zeit haben bey aller Entwicklung von Innen heraus doch in der Außenwelt entsprechende Momente, theils als Wirkung, theils als Veranlassung. In diesem Sinne hatte Christus als die nächste Epoche seines Reiches die Zerstörung Jerusalems geweissagt. Sie war der erste glorreiche Act seines Weltgerichtes, wie er es, seit er als das Licht und Leben der Welt

erschienen war, fortwährend ausgeübt hatte, zugleich ein welthistorisches Moment, wodurch die Jüdische Hemmung für die äußere und innere Entwicklung seines Reiches aufgehoben wurde. Aber noch voll von sinnlichen Jüdischen Hoffnungen, wie sie anfangs waren, erwarteten die Apostel, ohne gehörige Perspective in die Zukunft schauend, darin das Ende der ganzen Entwicklungszeit des Reiches Christi und die sinnliche Erscheinung ihres heiß ersehnten Herrn zum vollen Schluß des Weltgerichtes. So nahmen sie zuerst auch die Idee der antichristlichen Gewalt, welche der Erscheinung Christi vorangehen sollte, mehr von ihrer sinnlichen, politischbezüglichen Seite, nach Jüdischer Ansicht. Aber theils schon die heidenchristliche Entwicklung des Christenthumes, theils und noch mehr die spätere Erfahrung, daß Jerusalem zerstört und der Herr nicht äußerlich erschienen war, entfesselte die Christliche Hoffnung und die apostolische Prophеteia je länger je mehr von ihren sinnlichen Jüdischen Banden, — und obwohl sie mitten in diesem Fortschritt die Hoffnung nicht aufgaben, die Wiederkunft des Herrn noch selbst zu erleben, so hörten sie doch immer mehr auf, Zeit und Stunde zu berechnen, und die Zeichen und Bedingungen der immer geistiger gefaßten Parusie außerhalb des inneren Entwicklungsganges des Reiches Christi, in äußeren, anderswie bedingten Zeiterscheinungen an sich zu suchen. Johannes steht in seinem Ev. und Br. offenbar schon auf dem höheren geistigen Standpuncte [1]). Zwar scheint er sich die Wiederkunft Christi auch noch zeitlich nahe zu denken, — aber wie entfernt ist er so im Ev. z. B. 14, 18 ff. wie im Br. von ihrer sinnlichen Auffassung! Der Antichrist erscheint ihm als das der Wahrheit und dem Reiche Christi sich widersetzende Princip des Irrthums und des Weltlebens überhaupt, und die Zeichen und Bedingungen

1) Selbst in der Apokalypse, worin doch die Jüdische Symbolik noch vorherrscht, sieht man, wie der Horizont der Christlichen Hoffnung sich schon über das Judenthum hinaus erweitert und das heidnische Rom mit aufgenommen hatte.

der Wiederkunft Christi findet er nur in den inneren, sittlichen und geistigen Gegensätzen und ihrer Entwicklung, in der sich selbst erschöpfenden Macht des Bösen, in der innerlich fortschreitenden Krisis zwischen Licht und Finsterniß, zwischen der Welt und den Kindern Gottes.

Christus selbst hatte das Pseudoprophetenthum in der Kirche vorhergesagt, Matth. 24, 11. 24. Mark. 13, 22. 23. Nach ihm hatte Paulus, besonders in den Kleinasiatischen Gemeinden, das wachsende Verderben des antichristlichen *ψεῦδος* vorher verkündigt AG. 20, 29. 30. 2 Tim. 3, 1 ff. Da nun das antichristliche Unwesen in Kleinasien immer stärker hervortrat, in den Gemeinden selbst Wurzel faßte, und so immer gefährlicher aber auch entscheidender wurde, — so erinnert Joh. daran, daß diese Erscheinung überhaupt nicht unerwartet sey, daß sie ja (von ihm und Andern) gehört hätten und wüßten, daß der Antichrist kommen werde, *ἔρχεται*, und — was damit zusammenhängt, — die Erscheinung Christi zum Gericht dadurch bedingt sey, vergl. 2 Thess. 2, 3. Aus dem Hervortreten vieler Antichristen (antichristlicher Irrlehrer, *ἀντίχρ. πολλοὶ γεγόνασιν*) schließt Joh. auf das vorhanden und wirksam seyn des Antichrists schlechthin, daraus aber auf die Nähe der Parusie Christi, *ὅτι ἐσχ. ὥρα ἐστίν* (*παρέστιν*).

Nur in den Joh. Briefen, (hier und V. 22. 4, 3. 2 Br. 7., wo er mit *ὁ πλάνος* zusammensteht,) findet sich der Ausdruck *ὁ ἀντίχριστος*[1]). Er scheint erst im apostol. Zeitalter unter den Christen, und zwar den Griechischredenden entstanden zu seyn[2]). Paulus kennt ihn nicht. Aber Joh. scheint ihn als bekannt vorauszusetzen.

---

1) Vergl. Gesenius über den Antichrist in Ersch und Grubers Encykl. Bd. 4. [Lachmann und Tischendorf haben den Artikel vor *ἀντίχριστος* weggelassen. B.]

2) Merkwürdig ist die Rabb. Stelle bey Bertholdt Christol. p. 71. not. 2., wo es heißt: Hic erit adversarius הַשָּׂטָן, quem populi nominabunt antichristum. Aber die Stelle gehört dem späteren Judenthume an.

Ähnlich ist Sinn und Gebrauch des Paul. ὁ ἀντικείμενος, 2 Theß. 2, 3. In beyden Ausdrücken bezeichnet ἀντὶ die Gegnerschaft, und der gemeinschaftliche Grundbegriff ist die Gegenmacht gegen Christus und sein Reich. Dieß leugnet aber Grotius, indem er sagt: Longe aliud est ἀντικείμενος, aliud ἀντίχριστος. Ἀντικείμενος est is, qui Deo summo se hostem profitetur; ἀντίχριστος, qui se Christum facit. So wird ihm ἀντίχριστος ein Synonymum von ψευδόχριστος. Die philologische Rechtfertigung seiner Erklärung findet er in der Analogie von ἀντιβασιλεύς, is, qui falso se regem dicit, wie er übersetzt. Es ist aber sehr die Frage, ob Grotius ohne die Voraussetzung, daß unter dem Joh. Antichrist Barchochba zu verstehen sey, darauf gekommen wäre. Die Grundlosigkeit dieser Voraussetzung war schon dem Calovius nicht schwer nachzuweisen, da Vers 19. 22. vergl. 4, 3. ausdrücklich widersprechen. Aber selbst Beausobre [1]), der sonst den Begriff des Joh. Antichrist historisch richtiger faßt, zieht es doch mit Grotius vor, das ἀντὶ der Composition in der Bedeutung von anstatt zu nehmen. Er beruft sich auf das Aristophanische ἀντιλέων [2]), dem Andere das Homerische ἀντίθεος beyfügen. Dabey scheint er zu glauben, daß diese Erklärung von ἀντίχριστος die älteste in der Kirche gewesen. Er stützt sich auf eine Stelle in den Actis Martyr. [3]), wo es heißt: Dicit autem apostolus: Si Satanas in angelum lucis transformatur, nihil magnum, si ministri eius transfigurantur. Unde et Antichristus Quasi Christus, und auf Hippolyt [4]), der sagt: κατὰ πάντα ἐξομοιοῦσθαι βούλεται ὁ πλάνος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.

Allein, um von der patristischen Seite anzufangen, so ist freylich unleugbar, daß wie Hippolyt, so auch Ire-

---

1) Remarques zu d. St.

2) Equit. 1044. 1045. Κλ. ἐγὼ γὰρ ἀντὶ τοῦ λέοντός εἰμί σοι. Δημ. Καὶ πῶς μ' ἐλελήθης ἀντιλέων γεγενημένος;

3) Ed. Paris. 1689. p. 133. Ed. Galur. I. p. 339.

4) De antichristo §. 6. ed. Fabric. p. 7.

näus [1]) und Andere in ihrer Lehre vom Antichrist überwiegend von dem Begriff des Pseudochristus ausgehen. Allein dieß hat offenbar weniger seinen Grund in einer bestimmten philologischen Erklärung des Ausdrucks *ἀντίχριστος*, als darin, daß sie den Begriff aus den vollständigeren Schilderungen von der Erscheinung des Antichrists bey Paulus und in der Apokalypse, auch im Daniel, componiren, worin die verführende, pseudoprophetische Seite sehr hervorgehoben ist. Namentlich nahm man aus dem zweyten Thessalonicherbriefe den Begriff des sich Gott Gleichstellens und daraus dann wieder das Quasi Christus. Aber, daß den Alten der Begriff des Gegenchristus nicht unbekannt war, sieht man aus Tertullian, der de praescript. haeret. 4. sagt: Qui antichristi interim et semper, nisi Christi rebelles? Er unterscheidet davon bestimmt die pseudoprophetae und die pseudoapostoli. — Ja bey Theophylakt und Oekumenius erscheint als traditionelle Auslegung des Ausdrucks unter den Griechen bestimmt diese: — — *πάντως ὁ ψεύστης ἐναντίος ὢν τῇ ἀληθείᾳ ἤτοι τῷ χριστῷ ἀντίχριστός ἐστι.*

Das philologische Moment der Untersuchung betreffend, so bezeichnet *ἀντὶ* in der Composition allerdings oft genug das Stellvertretende, Entsprechende, Gleiche, wie in *ἀντιβασιλεύς* [2]), *ἀνθύπατος*, *ἀντίθεος* [3]), *ἀντάξιος* u. dergl. Aber selbst in diesem Falle würde man nur mittelbar *ἀντίχριστος* für ein Synonymum von *ψευδόχριστος* halten

1) adv. haeres. 5, 28 sqq.

2) Der Begriff von Vicekönig, interrex steht fest. Man hat wohl gesagt, Josephus gebrauche *ἀντιβασιλεύειν* vom Gegenkönig de B. I. 4, 7. 1. Allein die Stelle lautet so: Johannes von Gischala strebte nach der Tyrannis. Aber er fand Widerstand bey den Besseren. Nun heißt es: *διαιρεῖται μὲν οὖν στάσις ἐκ τούτου καὶ τοῖς ἐναντιωθεῖσιν Ἰωάννης ἀντεβασίλευσεν*, welche Worte Haverkamp richtig so übersetzt: — — et Ioannes in contraria dissentientibus parte *pro rege* se gessit.

3) Im Homer wohl immer der Gottgleiche, Göttliche. Aber die Späteren, z. B. Heliodor, haben es doch auch in der Bedeutung von Gegengott. Vergl. Ignat. Ep. spur. ad Philipp. 12. *οὐκ εἰμὶ ἀντίθεος!*

dürfen. Findet sich nun ἀντὶ in den Compositis eben so häufig in der Bedeutung des feindlichen Gegensatzes, wie ἀντίπαλος, ἀντίμαχος, ἀντίνοος, ἀντίλογος, ἀντίπολις, ἀντιφύλαξ u.s.w.: so kann die letzte Entscheidung über ἀντίχριστος nur in dem exegetischen Zusammenhange liegen, in welchem Joh. das Wort gebraucht. Hieraus aber ergiebt sich, daß, da V. 22. vergl. 4, 3. 2 Br. 7. der Begriff als Leugnung des Vaters und des Sohnes, als Widerspruch gegen die Christliche Wahrheit näher bestimmt wird, ἀντὶ in der Composition nicht die böse Stellvertretung oder Nachäffung Christi, sondern die Feindschaft gegen Christus bezeichnen soll. Indessen reicht doch für diesen so bestimmten Begriff die bisherige philologische Rechtfertigung nicht hin. Denn nach der herrschenden Analogie der Composition mit ἀντὶ in der Bedeutung von gegen würde ἀντίχριστος allerdings zunächst ein Gegenchristus in dem Sinne seyn, daß er als ein anderer Christus dem wahren gegenüberstände, und das käme dann am Ende auf den ψευδόχριστος hinaus. Offenbar aber ist von Johannes nicht irgendwie ein Scheinchristus gemeint, sondern eine unmittelbare, ausdrückliche Feindschaft gegen Christus. Dafür bietet sich freylich nur eine etwas von der Regel abweichende Analogie dar. Die unmittelbar entsprechendste wäre Ἀντικάτων, Anticato, der Titel des bekannten Buches Cäsars gegen den Cato. Aber dieß ist Römische Composition. Indessen findet sich auch in den echt Griechischen Worten Ἀντίῤῥιον ἄκρον, Ἀντιβόρειος, Ἀντήλιος, gegen die Sonne, Ἀντίθυρος, der Thür gegenüber, ἀντὶ auf dieselbe Weise gebraucht, daß das damit componirte Wort nicht das Subject, sondern das Object des Gegensatzes oder Widerspruchs ist [1]).

So entspricht also dem Paulinischen ἀντικείμενος das

---

1) Hieher gehört das oben berührte Pseudoignatianische ἀντίθεος, contrarius Deo, welches eben so Philo gebraucht de confus. ling. p. 332. D. und de somn. p. 1133. C. ὁ ἀντίθεος νοῦς, adversa Deo mens. Vergl. Loesner Observatt. zu d. St.

Joh. *ἀντίχριστος* im Grundbegriffe allerdings. Auch darin stimmen beyde überein, daß sie sich darunter eine Feindschaft denken, die in der zeitlichen Entwicklung der Kirche hervortritt als die Spitze der antitheokratischen und antichristlichen Macht. Diese Macht liegt nach beyden Aposteln auf dem geistigen, sittlichen Gebiete, nicht in der Natur. Sie hat ihr letztes, erzeugendes Princip im Satan. Aber weder der *ἀντικείμενος* bey Paulus, noch der *ἀντίχριστος* bey Johannes ist der Satan selbst, sondern nur seine vollständigste Manifestation in der menschlichen Persönlichkeit, so daß Paulus ihn den Menschen der Sünde nennt. Und eben so hat bey beyden der Antichrist seine ihm selbst vorangehenden einzelnen *ἀντικείμενοι* oder *ἀντίχριστοι*, in denen er seine Ankunft gleichsam vorbereitet, was von einem andern, aber nicht wesentlich verschiedenen Standpuncte auch so verstanden werden kann, daß die antitheokratische und antichristliche Macht mit einzelnen zerstreueten Äußerungen anfängt, aber im Kampfe mit dem Reiche Gottes und Christi zu immer mehreren und mächtigeren Wirkungen und Erscheinungen aufsteigt, bis auf der Höhe des Kampfes das ganze böse Princip vollständig hervorbricht, mit dieser Spitze aber auch sein Ende erreicht. Hierauf beruhet es wahrscheinlich, daß Johannes in unserer Stelle sagt, aus der Erscheinung so vieler Antichristen in der Zeit erkenne man, daß die letzte Stunde und damit der Antichrist selbst nahe [1]). Der Un=

---

1) [Im Heft vom Jahre 1851. stehen diese Worte: „*ἀντίχριστος* der Gegner Christi, nach Joh. vorzugsweise der Inbegriff, das Collectivum aller Gegnerschaft, das *ψεῦδος* gegen die Wahrheit, der Christusleugner, stellt sich in der Zeit dar *ἐν πολλοῖς*." Lücke scheint hier also die Auffassung nicht festgehalten zu haben, nach welcher die vielen Antichristen die Vorboten des Antichrists sind und auf die Nähe der letzten Stunde und somit der Erscheinung des Antichrists hinweisen; denn, indem er in den Antichristen die Erscheinung des Antichrists in der Zeit anerkennt, muß seine Ansicht dahingehen: die Weissagung, daß der Antichrist kommt, geht schon in Erfüllung, denn er ist schon da in den vielen Antichristen (so auch Huther). In der Einleitung S. 82. sind aber die vielen Antichristen wieder als Vorboten des absoluten persönlichen Antichrists aufgefaßt. B.]

terschied zwischen Paulus und Johannes scheint mir nur darin zu liegen, daß der Paulinische ἀντικείμενος überwiegend als der Mensch der Sünde, als absoluter Hochmuth und Empörung gegen Gott erscheint, der Johanneische Antichrist dagegen enger gefaßt wird als Leugner der Christlichen Wahrheit und zwar bestimmt der Wahrheit, daß Jesus der Christ ist. Beydes läßt sich allerdings wieder auf einen gemeinschaftlichen Begriff zurückführen, und wie der Joh. Antichrist den Paulinischen Menschen der Sünde voraussetzt, als seinen sittlichen Grund, so kann der Paul. ἀντικείμενος auch nicht anders gedacht werden, als mit der entschiedenen Leugnung der Christlichen Grundwahrheit. Außerdem aber ist die Johanneische Fassung des Antichrists von der Art, daß es bey ihr leichter wird, als bey der Paulinischen, den Begriff durch Ablösung der Form einer bestimmten äußeren historischen Person, in der er zunächst gedacht worden war und in der apokalyptischen Weissagung weiter ausgebildet wurde, — auf seinen wahren allgemeinen Inhalt zurückzuführen und ihn sich so denkbar zu machen. Darin liegt offenbar ein Fortschritt der Idee von ihrer ursprünglichen Jüdischen Form zu ihrem wahren und bleibenden Christlichen Gehalt [1]).

V. 19. werden die antichristlichen Irrlehrer als ehemahlige Christen charakterisirt. Johannes schreibt als Christ an Christen und zwar meist Heidenchristen; ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον [2]) kann also nicht heißen, sie sind vom Judenthum ausgegangen. Auch bezeichnet ἐξῆλθον weder den inneren noch äußeren Ursprung der Antichristen, sondern, wie das μεμενήκεισαν deutlich anzeigt, das Herausgehen und Ausscheiden derselben aus der Christlichen Gemeinschaft. Johannes unterscheidet zwischen einer inneren, wahren und einer bloß

---

1) [Über die Stelle 2, 18 f. hat Lücke in der Einleitung an vielen Stellen zu sprechen Gelegenheit gehabt, vergl. S. 69. 77. 79 f. 82. 109. 163. B.]

2) [Statt ἐξῆλθον haben Lachmann und Tischend. die ungewöhnlichere Form ἐξῆλθαν in den Text aufgenommen. B.]

äußeren, scheinbaren Christengemeinschaft. Wer zu jener gehört, kann nach Joh. sie nimmer wieder verlassen, so fesselt das innere Princip das gläubige, aus Gott geborne Gemüth. Schon dieß war troſtreich für die, welche durch die Erscheinung des Irrthums und des Unglaubens mitten in der Gemeinschaft der Gläubigen leicht irre werden konnten an der Kraft und Wahrheit des Evangeliums. Noch beruhigender, fügt Johannes hinzu, daß diese Erscheinung nicht zwecklos (*ἵνα*) und der wahren Gemeinde Christi nachtheilig sey, sondern vielmehr zu ihrer Reinigung, zur Vollendung der göttlichen *κρίσις* zwischen Wahrheit und Schein, wesentlich gehöre und beytrage. — Daß diese *κρίσις* auch unter den Christen Statt fand, hatte seinen Grund in der Art, wie die Gemeinde Christi aus und in der Welt sich sammeln und erbauen mußte, nämlich zunächst mehr äußerlich anziehend und aufnehmend, von den geringsten Anfängen und Keimen des Glaubens aus, allmählich fortschreitend und ausbildend ohne alle Verletzung der Freyheit, wobey denn nicht fehlen konnte, daß dasjenige, was nicht wahrhaft wiedergeboren war, nur in momentaner Christlicher Regung oder in Selbsttäuschung sich angeschlossen hatte, je länger je mehr abfiel und ausschied.

Ἵνα φανερωθῶσιν (nicht *φανερωθῇ*, wie einige Auctoritäten den Zusammenhang der Construction nicht verstehend lesen) beziehe ich zurück auf *ἐξῆλθον*. In dem Subject des *φανερωθῶσιν* fallen zusammen die *ἐξελθόντες* und die *οὐ πάντες* [1]). Das *ἀλλὰ* deutet elliptisch auf den Gegensatz zwischen dem Bleiben und Nichtbleiben.

V. 20. 21. Konnte den Lesern bey der Erscheinung so vieler Antichristen für die Unversehrtheit ihres eigenen Glau-

---

1) Scheinbar besser wäre *φανερωθῇ*; aber hier eine Prägnanz: 1. *ἵνα φανερωθῇ ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν*; 2. *ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶ ἐξ ἡμῶν*. (Heft vom Jahre 1851.) [Wie de Wette und Huther nimmt Lücke also eine Zusammenziehung zweyer Gedanken an: es mußte offenbar werden daß sie nicht, — wie überhaupt nicht alle die *μεθ' ἡμῶν* sind, — zu uns gehören. B.]

bens bang werden, so giebt ihnen Joh. hier die vollste Beruhigung. Sie sind im Besitz der Wahrheit und es kommt darauf an, daß sie ihn bewahren, V. 24. Das logische Verhältniß zu V. 19. ist das eines Gegensatzes. Daher *καὶ* V. 20. logisch adversativ wird. — Daß unter dem *χρῖσμα — ἀπὸ τοῦ ἁγίου* der heilige Geist, der Geist Christi zu verstehen sey, sieht man aus 3, 24. vergl. 2, 27. (wo die Vatikan. Handschr. statt *χρῖσμα* erklärend *χάρισμα* liest)[1]. — Nicht auf die Salbung der Athleten zum Kampfe wird hier angespielt, was viel zu fern liegt, — sondern einfacher erklärt sich Sinn und Form des Ausdrucks daraus, daß so wie Christus, der Heilige, vergl. AG. 3, 14. Apok. 3, 7. mit dem heiligen Geiste gesalbt ist, (vergl. Ps. 45, 8. Jes. 61, 1. 1 König. 19, 16.) und in dieser Beziehung *ὁ Χριστὸς* vorzugsweise genannt wird, eben so auch die wahren Genossen Christi die mit dem heiligen Geist Gesalbten heißen können, vergl. 2 Kor. 1, 21. 22.[2]). Des heiligen Geistes theilhaftig, vom Geiste Christi erfüllt war ein jeder wahre Christ. Er empfing diese Gabe, sobald er durch den Glauben in die Gemeinschaft des Erlösers eintrat, und blieb sich derselben bewußt, so lange er in derselben

---

1) [Vergl. über *χρῖσμα* und über die Hinweisung auf die Montan. Entstehungsweise des Briefes, die in diesen Worten enthalten seyn soll, Einleitung S. 184—187. B.]

2) Die nicht apostolische, aber vielleicht schon im zweyten Jahrhunderte allgemein gewordene Sitte, die Täuflinge mit heil. Oel zu salben, wird von Tertullian de baptismo cap. 7., Constit. apost. lib. III. cap. 17. vergl. Act. Thom. §. 25—27. und A. ebenfalls auf das Empfangen des heil. Geistes bezogen und aus dem oben erörterten Zusammenhange der Vorstellungen erklärt. Der Verfasser der Resp. ad orthod. quaest. 137. sagt: *χρώμεθα τῷ παλαιῷ ἐλαίῳ, ἵνα γινώμεθα χριστοί.* — Daß Joh. auf diese Sitte nicht anspielen und keine wirkliche Salbung im Sinne gehabt haben könne, leuchtet ein. Vielleicht aber ist gerade unsere Stelle die apostol. und kanonische Basis jener Sitte geworden, die nun ihrerseits dazu beyträgt, den Sinn des Joh. Ausspruchs zu erklären. — Seltsam behauptet J. J. Heß in Flatts und Süskinds Magazin Heft 14. S. 127 ff. *χρῖσμα* bezeichne hier den besonderen prophetischen Unterricht, den die Kleinasiat. Gemeinden über den Antichrist durch die Joh. Apokalypse empfangen hätten. Allein dieß liegt weder im Ausdruck, noch im Zusammenhange der Stelle, noch in dem historischen Verhältnisse des Briefes.

verharrte. Hierin liegt der Hauptnerv des Gedankens. — Da die Mittheilung des heil. Geistes an die Gläubigen bey ihrer Taufe geschah durch Handauflegen, vergl. AG. 8, 15. 10, 44., so haben Einige gemeint, Joh. beziehe sich hier darauf [1]). Aber der Gedanke steht viel zu frey, und Johannes wendet sich hier zu sehr nur an das gegenwärtige Bewußtseyn seiner Leser, als daß es erlaubt wäre, diese Beziehung, die im Hintergrunde gelegen haben mag, besonders hervorzuheben. — Da der heil. Geist, der Geist Christi (2 Kor. 3, 17. 18. Ephes. 3, 16. Phil. 1, 29.) von Christo selbst der Geist der Wahrheit genannt wird, der seine Jünger lehren und in alle Wahrheit einführen sollte, Ev. 14, 17. 15, 26. 16, 13., so heißt es hier, *καὶ οἴδατε πάντα*, nämlich Alles, was die Wahrheit des Evangeliums betrifft. Diese Beschränkung liegt im Zusammenhange. Für solche der Wahrheit Kundige, im Glauben Treue, bedarf es keiner ausführlichen Warnung und Erörterung; eine kurze Hindeutung genügt. Daher V. 21. *οὐκ ἔγρ. ὑμῖν* (nämlich von den Irrlehrern, vergl. V. 26.). — *'Αλήθεια* bezeichnet hier die Christliche Wahrheit vorzugsweise, das Evangelium. *Καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος* gehört zu *οἴδατε αὐτήν*, und ist die davon abhängige weitere Ausführung. Mit der Wahrheit haben sie auch die Krisis, die keine Vermischung von Wahrheit und Irrthum gestattet [2]). Grotius findet in dem *πᾶν — οὐ* den Hebr. Ausdruck einer absoluten Negation. Das ist es aber im N. T., auch wenn die Negation voransteht, vergl. Röm. 3, 20. u. a. Nur,

---

1) S. d. Scholien bey Matthäi zu d. St. p. 220., wo das *χρῖσμα* auf die Taufe, und Bretschneiders Lexikon unter *χρῖσμα*, wo es auf das Handauflegen bezogen wird.

2) Und so habe ich — diesen Brief — nicht geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wißt, sondern weil ihr sie wißt, *καὶ ὅτι* — nicht Bestimmung zu *τὴν ἀλήθειαν*, sondern abhängig von *οἴδατε*: und daß keine Lüge aus der Wahrheit ist. Die Unvereinbarkeit des Widerspruchs zwischen Wahrheit und *ψεῦδος*. (Heft vom Jahre 1851.) [Die Worte *οὐκ ἔγραψα ὑμῖν* will also Lücke nicht, wie in der zweyten Ausgabe, auf das von den Antichristen, den Irrlehrern, im Briefe Gesagte, sondern auf den ganzen Brief beziehen. B.]

wenn οὐ πᾶς unmittelbar verbunden ist, entsteht der Begriff nicht jeder[1]).

V. 22. 23. Nur andeutend charakterisirt und widerlegt Joh. die den Lesern bekannte antichristliche Irrlehre in ihrer Spitze. Vergl. die Einleitung[2]).

Die Frage V. 22. hat etwas Ethisches, wie man jetzt sagt. Eben so die Frage 5, 5. Worin liegt es hier? Die unmittelbare Beziehung der Frage auf den Schluß von V. 21. ergiebt sich aus der Correspondenz zwischen ψεῦδος V. 21. und ὁ ψεύστης V. 22. Nach Joh. ist der Gegensatz gegen die Christliche Wahrheit schlechthin ψεῦδος, d. h. Leugnung, Verneinung derselben. Die Grundwahrheit ist, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς V. 22.[3]). Alles ψεῦδος ist darin begriffen und kommt darauf hinaus, jene Wahrheit in irgend einem Sinne zu leugnen. Nachdem Joh. V. 20. und 21. nur im Allgemeinen gesagt, er setze voraus, daß seine Leser jenen Grundgegensatz wüßten, fährt er, um durch die noch fehlende nähere Bestimmung seiner Voraussetzung die unmittelbarste Evidenz zu erreichen, mit einem gewissen Pathos fragend fort: Τίς ἐστιν u. s. w. Genauer anschließend an V. 21. hätte er sich so ausdrücken können, τί ἐστιν τὸ ψεῦδος u. s. w.: Worin anders, wie Ihr wißt, besteht das ψεῦδος im Christlichen Sinne, als im Leugnen u. s. w.? Da er aber die Irrlehrer selbst vor Augen hat, so schreibt er τίς ἐστιν ὁ ψεύστης. Aus diesem Verhältniß der Sätze ergiebt sich, daß der Artikel vor ψεύστης nicht sowohl die Spitze, als vielmehr den abstracten Collectivbegriff des Christlichen Leugners bezeichnet.

---

1) Siehe das Richtige darüber in Winers Grammat. S. 146 f.

2) S. 82—87.

3) [Unter den antichristlichen Leugnern Jesu Christi sind solche zu verstehen, welche zwar an Christus irgendwie glaubten, aber die Erscheinung desselben im Fleische, d. h. die reale historische Menschheit Christi irgendwie leugneten, also Jesum und Christum von einander unterschieden, und Jesum nicht für den Messias hielten, weil sie das wahrhaftige ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι des Messias nicht zugaben. S. Einleitung S. 85 f. B.]

Wir setzen als allgemein bekannt voraus, daß die Negation nach ἀρνούμενος und οὐκ in der Construction mit ὅτι völlig regelmäßig ist[1]), und richten unsere Aufmerksamkeit darauf, wie der folgende Satz οὗτός ἐστιν u. s. w. sich an die Frage anschließt. Das Grundverhältniß ist das der Definition. Der Begriff des Antichrist hat in dem vorhergehenden allgemeineren Begriff des ἀρνούμενος seine Erklärung. Dieß drückt Johannes zunächst aus durch οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος. Allein der Zusatz ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν enthält ein näherbestimmendes Prädicat des Antichrist, welches in dem vorhergehenden unmittelbar nicht liegt. Aus V. 23. sieht man, daß der Zusatz eine besondere Bedeutung haben, und daß das Bedeutende und zugleich Weiterführende in dem τὸν πατέρα liegen soll. Christus und Sohn Gottes sind unmittelbar gleichbedeutend. Der letztere Begriff ist aber für Joh. der eigentlich theologische, woran sich für ihn nicht nur die Idee des Logos, des ἀπ' ἀρχῆς, sondern auch die des Vaters unmittelbarer anknüpft. So vertauscht Johannes mit jenem Begriffe diesen, um dadurch leichter auf den Begriff des Vaters zu kommen, um den ihm zu thun ist. Vater und Sohn sind in der Christlichen Wahrheit unzertrennlich und zwar in der Art, daß, wie aus der Idee des Vaters die des Sohnes folgt, so der Vater nur erkannt werden kann durch den Sohn, vergl. 5, 20. Ev. 1, 14—18. Dieß liegt dem 23. Verse zum Grunde, worin Joh. nach seiner Art, negativ und affirmativ zugleich jene Unzertrennlichkeit nicht erörtert, sondern nur behauptet. Hiernach scheint mir das Verhältniß der beyden Sätze dieses zu seyn: Um den für das Christliche Denken unmittelbar deutlichen und vollen Begriff des antichristlichen ψεύστης zu gewinnen, erklärt Joh. in dem Zusatze nicht nur das ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ χριστὸς durch das ἀρνούμενος τὸν υἱόν, sondern er schließt auch, indem er τὸν πατέρα ein=

1) S. Kühners Gr. Syntax S. 410.

fügt, die Consequenz des antichristlichen Irrthums bis zu seiner nothwendigen Spitze, der Leugnung des Vaters, der göttlichen Liebe, mit ein. Hierin aber lag zugleich die kräftigste Warnung vor jeder Art der Irrlehre, die wenn sie an irgend einem Puncte die Christliche Grundwahrheit, daß Jesus der Christ ist, verletzt, nothwendig auch in Gefahr kommt, den Christlichen Gottesbegriff, den des Vaters Jesu Christi, zu verlieren. — V. 23. ist der Schluß ὁ ὁμολογῶν u. s. w., obwohl ihn Oekumenius und Theophylakt nicht haben, doch sowohl durch die Auctoritäten, als durch den Joh. Sprachgebrauch vollkommen gesichert, vergl. 4, 3. 2 Br. 7. Ev. 1, 20. οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν [1]). Das Homoioteleuton scheint die Auslassung hinlänglich zu erklären. Zu τὸν πατέρα ἔχει vergleiche 5, 12. ὁ ἔχων τὸν υἱὸν u. s. w. Es bezeichnet auf eine prägnante Weise den geistigen Besitz, nämlich in der Erkenntniß, im Glauben, im Bekenntniß. —

V. 24. Da οὖν unecht ist [2]), so ist dieser Satz mit dem vorhergehenden nicht in dem Verhältniß der Folgerung, sondern wie das voranschreitende ὑμεῖς andeutet, mehr als Gegensatz gedacht, etwa so: Ihr, im Gegensatz gegen die, welche den Sohn leugnen, haltet fest an dem Evangelium vom Sohne Gottes, was Ihr von Anfang an gehört habt. Diese Treue gegen die empfangene apostolische Predigt 1, 1—3. bewahrt vor dem Irrwesen und erhält in der Gemeinschaft mit dem Sohne und dadurch mit dem Vater. Das Anakoluthon ὑμεῖς — — ἐν ὑμῖν μενέτω, — vergl. V. 27., ist freylich eine Vermischung zweyer Constructionen. Aber dieser anakoluthische Nominativ hat eine rhetorische Bedeutung. Diese liegt eben in dem nachdrucksvollen Aufruf an die Leser, als solche, welche die Wahrheit bereits hatten, im Gegensatz gegen die Leugner. Über diesem Nach=

---

1) [Auch Lachmann und Tischend. haben die Worte ὁ ὁμολογῶν — ἔχει in den Text aufgenommen. B.]

2) [Lachmann und Tischend. haben οὖν aus dem Texte weggelassen. B.]

druck, der den ganzen Satz beherrscht, wird die Construction geändert [1]). Ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς — bezieht sich auf den Grundsatz des Evangeliums, womit alle evangelische Verkündigung anfing und also auch bey den Lesern des Br. angefangen hatte (ἀπ' ἀρχῆς), daß Jesus der Christ sey, der Sohn Gottes, vergl. V. 22.

V. 25. Die Verbindung mit V. 24. giebt Oekumenius so an, daß er καὶ für γὰρ nimmt, oder durch γὰρ näher bestimmt. Allerdings muß das paränetische Verhältniß beyder Sätze so gefaßt werden, daß die ζωὴ αἰώνιος, das höchste Gut, wie sie wesentlich an die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne geknüpft ist, so auch als ein Hauptmotiv des Festhaltens am Evangelium erscheint. Allein dieß ist nicht ausgedrückt. Das bloß anknüpfende καὶ gestattet nur anzunehmen, daß Joh. sich den Inhalt der ἐπαγγελία, die ζωὴ αἰώνιος, als nothwendige weitere Folge des Festhaltens am Evangelium, unmittelbar mit der Gemeinschaft des Vaters und Sohnes verbunden, gedacht hat.

Die Construction betreffend, so erwartet man statt τὴν ζωὴν αἰώνιον, ἡ ζωὴ αἰώνιος. Allein die Attraction des relativischen Nebensatzes ist so viel stärker, als die des Hauptsatzes αὕτη ἐστίν, daß sie τὴν ζωὴν αἰώνιον in die Construction desselben hineinzieht [2]). Vielleicht aber würde dieß nicht geschehen seyn, wenn nicht der Schriftsteller den Satz ursprünglich vollständiger etwa so gedacht hätte: Die ἐπαγγελία Christi besteht darin, daß wir in seiner Gemeinschaft das ewige Leben haben, vergl. 5, 11. 12. Abkürzend aber geräth er in die Attraction des Relativsatzes. — Unter der ἐπαγγελία müßte man, wenn die ζωὴ αἰώνιος als schlechthin zukünftig zu denken wäre, Verheißung verstehen. Dieß wäre dem herrschenden Sprachgebrauch am entsprechendsten. Allein der Gedanke ist nicht im Geiste des Johannes. Nach Joh. verheißt nicht Christus, denn αὐτὸς muß man

1) Vergl. Kühners Gr. Syntax S. 156.

2) S. Winers Grammat. S. 433. vergl. 302. und Buttmanns Gr. Gramm. §. 130. Anm. 2.

doch auf Christus beziehen, das ewige Leben, sondern er kündigt es an und giebt es den Gläubigen, vergl. 5, 11. 12. 20. Daher bin ich geneigt, ἐπαγγελία, wenn nicht etwa nach 1, 2. 3. ἀπαγγελία zu lesen ist, hier in der ungewöhnlicheren Bedeutung von Ankündigung zu nehmen, wozu sich auch besser das nachdrucksvolle ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν schickt, nämlich in dem Sinne: Er selbst der Sohn, der das Leben ist, hat es uns angekündigt, und wir haben es von ihm gehört, vergl. unsere Anmerk. zu 1, 5 [1]).

V. 26. 27. bricht Joh. die Rede über die Irrlehrer ab, und kehrt zu der Ermahnung V. 24. in einer andern Art zurück. Περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς V. 26., wiewohl das Participium hier substantivisch steht, deutet doch auf die wirkliche Thätigkeit der Irrlehrer unter den Lesern hin. Die etwas verworrene Construction V. 27. entwirrt sich am besten so, daß man den ersten Satz bis διδάσκῃ ὑμᾶς, wo der Gedanke schon vollständig ist, für sich construirt, dem gemäß also καὶ ὑμεῖς als anakoluthischen Nominativ, wie V. 24., faßt. Die zweyte Hälfte des Verses ἀλλ' — — ist als eine erweiternde Wiederholung der ersten anzusehen, veranlaßt durch den Gegensatz, den das οὐ χρείαν ἔχετε involvirt. Die Construction verwirrt sich aber hier von Neuem dadurch, daß Johannes von der vertrauenden Voraussetzung in der ersten Hälfte des Verses, indem er diese wieder aufnimmt, am Schlusse zur Ermahnung übergeht. Was zunächst aus der Verwirrung heraushilft, ist, daß καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς offenbar als Reassumtion des größeren Vordersatzes ἀλλ' ὡς — erscheint, worauf denn μενεῖτε ἐν αὐτῷ als schließender Nachsatz folgt. Früher den Nachsatz anzufangen, etwa bey καὶ ἀληθές ἐστι, verbietet das innere Verhältniß der Gedanken zu einander; με-

---

1) Wenn ἐπαγγελία Verheißung ist, dann so: mit jenem von Anfang an Gehörten ist verknüpft die Verheißung Christi selbst vom seligen ewigen Leben (im Glauben). Sofern die ζωὴ αἰώνιος schon im Glauben gegeben ist, kann auch ἐπαγγελία sein die Verkündigung; dann aber müßte ἀπαγγελία gelesen werden. (Heft vom Jahre 1851.)

νεῖτε ἐν αὐτῷ ist der zu *ἀλλ' ὡς* gehörige Hauptgedanke, nicht *καὶ ἀληθές ἐστι* —, was nur einen Nebengedanken enthält. Das bey der von uns vorgezogenen Construction störende *καὶ* vor *καθὼς* erklärt sich daraus, daß Joh. durch *καθὼς ἐδίδαξεν* nicht rein *ὡς — διδάσκει* wieder aufnimmt, sondern wie die Verschiedenheit der Tempora zeigt, zugleich noch etwas hinzufügt und dieses durch *καὶ* mit dem vorhergehenden verbindet, nämlich so: Wie es Euch lehrt und wie es Euch gelehrt hat, so bleibet in Ihm! Statt *μενεῖτε* lesen mehrere bedeutende Zeugen (A. B. C. u. a.), vielleicht durch das folgende *μένετε* V. 28. verführt, *μένετε* [1]). Aber vielleicht ist das Futurum hier schicklicher, als Ausdruck des Zutrauens; est bene sperantis et ominantis, sagt Grotius. Ermahnung bleibt es immer. Für *τὸ αὐτὸ χρῖσμα* haben einige Auctoritäten *τὸ αὐτοῦ χρ.* [2]). Jenes, ohnehin von den meisten und besten Auctoritäten geschützt, ist richtiger, weil nachdrücklicher. Der Sinn ist: Eben dasselbige *χρῖσμα*, dieß und nichts anderes. Hätte Joh. irgend etwas, wie *τὸ αὐτοῦ χρῖσμα*, im Sinne gehabt, so würde er *τὸ ἀπ' αὐτοῦ χρῖσμα* (vergl. V. 20.) geschrieben haben.

Was nun den Sinn und inneren Zusammenhang der Stelle betrifft, so ist zwar die Ermahnung mit V. 24. wesentlich dieselbe, aber von einer andern Seite. Ermahnt Joh. dort zum Festhalten der überlieferten Lehre von Christo, dem Sohne Gottes, so hebt er hier das innere Moment hervor, nämlich die mit dem Glauben an das Evangelium empfangene Salbung des heiligen Geistes, das inwohnende neue Geistesprincip, den von Christo (*ἀπ' αὐτοῦ*) mitge-

1) [Lachmann hat die Lesart *μένετε* aufgenommen, welche allerdings das überwiegende Zeugniß der Auctoritäten für sich hat. Auch Düsterdieck und Huther halten *μένετε* für die richtige Lesart, weichen aber darin von einander ab, daß Ersterer die Form als Imperativ auffaßt, Letzterer sie für einen Indicativ hält, so daß *μένετε* dem voraufgehenden *μένει* entspricht. B.]

2) [Tischend. hat *τὸ αὐτοῦ χρῖσμα* aufgenommen, Lachmann aber *τὸ αὐτὸ χρῖσμα* beibehalten, für welche Lesart auch Brückner, Huther u. Andere sich erklären. B.]

theilten Geist der Wahrheit. — Denkt man sich die beyden mit *καὶ* verbundenen Sätze — *μένει ἐν ὑμῖν* — *καὶ οὐ χρείαν ἔχετε* — in dem mehr logischen und periodischen Verhältnisse des Vorder= und Nachsatzes zu einander, so werden sie selbst und ihre Verbindung mit V. 26. deutlicher. Daß ich über die Irrlehrer nicht mehr schreibe, meint Joh., hat seinen Grund darin, daß ich voraussetze, jene heil. Geistessalbung bleibt in Euch, und so habt Ihr, wenn das ist, nicht nöthig, daß Euch jemand weiter darüber belehre. — Daß dieses letztere *οὐ χρείαν ἔχετε* nun bloß in Beziehung auf V. 26. gesagt sey, geht aus dem Folgenden hervor, welches ich so fasse: Ihr bedürft auch meiner weiteren Belehrung nicht, sondern eben jene heilige Geistessalbung reicht hin; wie Euch nun dieser Wahrheitsgeist Christi belehrt über Alles, was Ihr zu wissen nöthig habt, vergl. V. 20., und derselbe wahr ist und ohne allen Irrthum (*ψεῦδος*), — und — wie er Euch gelehrt hat (von Anfang an) vergl. V. 24. — so bleibet in Ihm! Über dieses *ἐν αὐτῷ* kann man zweifelhaft seyn, ob es sich auf das Verharren in dem *χρῖσμα*, oder das Bleiben in Christo bezieht. Für das letzte spricht V. 28., wo die Beziehung unmittelbar einleuchtet. Für das erstere spricht das natürliche Verhältniß des Pronomens zu dem im Vorhergehenden herrschenden Subject, auch das entsprechende *τὸ χρῖσμα ἐν ὑμῖν μένει* im Anfange des Verses. In diesem Falle würde der Verfasser das gegenseitige Verhältniß der Treue zwischen dem *χρῖσμά* und den Christen andeuten, was ganz in seiner Art ist. Allein dessen ungeachtet ziehe ich die Beziehung auf Christus vor, und zwar besonders wegen der Analogie des Verses mit V. 24. *ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ* u. s. w. *μενεῖτε*. Bey der andern Beziehung müßte man *ἐν αὐτῷ* genauer auf *ὡς* — und *καθὼς* beziehen, wodurch eine Dunkelheit mehr entstehen würde. Alles aber ist völlig klar, wenn man den Gedanken so faßt: Ganz gemäß dem, was der heilige Geist Christi Euch lehrt, bleibet in Christo.

Joh. meint die echte, reine Gemeinschaft mit Christo, im Gegensatz gegen die scheinbare, unechte.

Der Zweck des καὶ ἀληθές ἐστι καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος, scheint dieser zu seyn: Ihr dürft der Belehrung der heil. Geistessalbung unbedingt vertrauen, da sie eben nichts anderes ist, als die reine Christliche Wahrheit. — Eine eigene Schwierigkeit macht das ἐδίδαξεν. Da Joh. oben das Präsens gebraucht, so kann dieser Aorist durchaus nicht präsentisch, sondern muß eben im Gegensatz gegen διδάσκει als Präteritum genommen werden, und zwar nach Analogie von V. 24. ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, so daß Joh. beyde Zeitverhältnisse der heiligen Geistesbelehrung zusammenfaßt, die gegenwärtige und die vergangene ἀπ' ἀρχῆς. — Über das ἵνα hinter οὐ χρείαν ἔχετε bemerkt Wahl, daß es, wie Ev. 2, 25. durch Ergänzung von ἐρωτᾶν erklärt werden müsse. Allein es liegt viel näher, es in eine Kategorie mit dem συμφέρει ἵνα zu setzen, und zu sagen, der Begriff des Zuträglichen, Nützlichen, des Bedürfens schließe das Moment der Zweckbeziehung, vielleicht auch der Nothwendigkeit, in sich, und dieses drücke sich in der Sprache durch ἵνα aus. In unserem Falle läßt es sich im Deutschen recht gut so ausdrücken: Ihr habt nicht nöthig, daß Euch Jemand belehren sollte oder müßte.

Fünfter Abschnitt.

Kap. 2, 28 — Kap. 3, 11.

Kap. 2, 28. 29. bilden den Übergang von der Erscheinung des Antichrists zu der Erscheinung Christi zum Gericht und zur Vollendung der heiligen Lebensgemeinschaft. — Der Hauptgedanke dieses Abschnittes ist: Gott ist der schlechthin gerechte wie heilige, wer also in dem Gerichte seines Sohnes bestehen und auf die Hoffnung auf die selige Lebensvollendung der Kinder Gottes Anspruch machen will, muß auch bestrebt seyn, ein wahres Gotteskind zu seyn, also

gerecht, heilig, licht und rein. — Darin daß die Kindschaft Gottes ein Liebes= oder Gnadengeschenk Gottes ist, liegt der stärkste Antrieb in Christusähnlicher Reinheit, alle und jede Sünde, die immer wider Gottes Gesetz ist, schlechthin zu meiden und sich immermehr zu heiligen, 3, 1—3. Der Gegensatz zwischen den aus Gott Geborenen, in deren Ursprungswesen es liegt, gar nicht zu sündigen, und den Kindern des Teufels, dessen Wesen und Werk die Sünde ist, 4—10[a]. Die christliche Gerechtigkeit wird bestimmt als die Liebe der Brüder untereinander, welche eben der Inhalt der Botschaft des Evangeliums von Anfang an ist, 10[b] und 11 [1]).

V. 28. Daß unter dem *φανερωθῆναι* hier die Erscheinung Christi zum Gericht *ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ* zu verstehen sey, lehrt der Zusammenhang. Joh. gebraucht hier wieder die Figur der Communication, gleichsam als hätte er vorher gesagt: So laßt uns denn bleiben in Ihm! — *Παῤῥησία*, was 3, 21. 5, 14. mit *πρός* die bestimmtere Bedeutung des Zutrauens zu Jemand hat, ist hier mehr absolut im Gegensatz gegen das Beschämtwerden, die Freyredigkeit, der gute Muth, die Zuversicht des guten Gewissens vor Gericht, vergl. 4, 17. Philipp. 1, 20. Luk. 21, 36. u. a. Die Construction *αἰσχ. ἀπ' αὐτοῦ* — kommt im N. T. nicht weiter vor. Ältere Ausleger sind gewohnt *ἀπό* für *ὑπό* zu nehmen, dem so entstehenden Sinne des Beschämtwerdens durch den richterlichen Christus dadurch nachhelfend, daß sie in *αἰσχυν.* die Bedeutung des Verdammt= und Bestraftwerdens mit einschließen. Aber *ἀπό* steht auch bey Passivis im N. T. nie rein für *ὑπό*. Außerdem nöthigt schon das vorangehende *παῤῥησία* — *αἰσχυν.* in seiner ursprünglichen Bedeutung des Beschämtwerdens beyzubehalten. Der

1) [In der zweiten Ausgabe hatte Lücke V. 28. zu dem vorhergehenden Abschnitt gezogen, dann als neuen Abschnitt K. 2, 29—K. 3, 10. zusammengefaßt. In der Einleitung S. 41 f. ist 2, 28—3, 11. als fünfter Abschnitt bezeichnet; in der Angabe des Inhalts habe ich fast wörtlich das dort Gesagte wiederholt. B.]

Beschämte stockt und wagt nicht zu reden im Gefühle seiner Schuld. Geht man davon aus, so könnte man geneigt seyn ἀπ' αὐτοῦ mit Erasm. Schmid für ἐνώπιον αὐτοῦ, coram, zu nehmen. Aber diese Bedeutung von ἀπὸ ist nicht erweislich. Die Vergleichung des Hebr. בּוֹשׁ mit מִן der Sache, der man sich schämt, führt nicht weiter, da hier ein ganz anderes Verhältniß Statt findet. Am nächsten unsrer Stelle im biblischen Sprachgebrauch scheint Sir. 21, 22., wo es heißt: ἄνθρωπος δὲ πολύπειρος αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου [1]). Man gewinnt dadurch den bestimmten Begriff des αἰσχυνθ. ἀπό τινος vor etwas scheu seyn, scheu zurücktreten. Ähnlich ist ἀποκρύπτειν ἀπὸ Matth. 11, 25. κρύπτ. ἀπὸ Apok. 6, 16. Es liegt darin ein prägnanter Gebrauch des ἀπὸ in der Bedeutung der Trennung, Entfernung von etwas. Darnach ist unsere Stelle so zu fassen: — auf daß wir Freymuth haben, und nicht beschämt und scheu vor ihm zurücktreten mögen bey seiner Parusie. Παρουσία ist der bestimmte apostolische Ausdruck für die Erscheinung Christi zum Gericht. Es dient also der Zusatz ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ zur näheren Bestimmung des unbestimmteren ὅταν φανερωθῇ, d. i. wann er erschienen seyn wird [2]).

V. 29. [3]) ist zweifelhaft, worauf sich δίκαιος bezieht. Wegen Kap. 3, 7. vergl. V. 3., und weil im Nächstvorhergehenden Christus das Subject ist, scheint Christus gemeint zu seyn. Dagegen aber streitet ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται, was, da das N. T. überhaupt nur von einer Geburt aus Gott, und nicht aus Christo, nur von Kindern Gottes, und nicht Christi redet, nicht anders, als von dem Gebo-

---

1) Im Gegensatz gegen den Narren, der schnell ins Haus läuft, scheuet sich der Gebildete vor den Leuten, wie de Wette übersetzt. Vergl. Proverb. 22, 26. LXX μὴ δίδου σεαυτὸν εἰς ἐγγύην αἰσχυνόμενος πρόσωπον!

2) [Vergl. zu V. 28. Einleitung S. 69. 163. B.]

3) [In der zweyten Ausgabe war K. 2, 29—3, 10. als die dem dritten γράφω 2, 13. entsprechende dritte Hauptermahnung bezeichnet; vergl. hierzu S. 265 Anm. 1. B.]

renseyn aus Gott verstanden werden darf. So wird es im Folgenden 3, 1 ff. ausdrücklich erklärt. Wenn nun nach der Regel in δίκαιος kein anderes Subject liegen kann, als worauf sich das Pronomen in ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται bezieht, so scheint die Beziehung des ὅτι δίκαιός ἐστι auf Gott die richtigere. Der Wechsel des Subjects V. 28. 29. erklärt sich dann daraus, daß Joh. sich das Gericht V. 28. als das durch Christum vermittelte Gericht Gottes dachte, V. 29. aber das ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι (τέκνα θεοῦ), als den Hauptbegriff des Folgenden, im Auge hatte.

Allein es bleibt bey dieser Ansicht bedenklich, daß im Folgenden vorzugsweise von der urbildlichen Gerechtigkeit Christi die Rede ist. So wird man am Ende doch genöthigt zu theilen, δίκαιος wegen V. 28. auf Christus zu beziehen, ἐξ αὐτοῦ aber auf das 3, 1. hervortretende Subject ὁ πατήρ. Der Joh. Styl erträgt solche Unregelmäßigkeiten, ich möchte sagen Unsichtbarkeiten der Beziehung. Und wenn man bedenkt, daß sich Joh. unter Christus den υἱὸς τοῦ θεοῦ denkt, so zeigt sich auch der natürliche Übergang von dem Sohne Gottes, dem Gerechten vorzugsweise, zu dem Begriff des Geborenwerdens aus Gott, oder der Kindschaft Gottes.

Ist ἐὰν εἰδῆτε regelmäßig gebraucht, so setzt Joh. nur die objective Möglichkeit, daß die Leser von der Gerechtigkeit Christi wissen. Nur im Tone des Briefes überhaupt liegt, daß er ihnen dieß Wissen zutrauet. Γινώσκετε wird von Einigen als Indicativ, von Andern als Imperativ genommen. Da γινώσκειν im Präsens die werdende, nicht die gewordene Erkenntniß bezeichnet, so würde hier γινώσκετε, wenn es der Indicativ ist, nach der Regel in den Sinn des Futurums fallen. So entstände also der Sinn: Wenn Ihr wisset, daß Christus gerecht ist, so werdet Ihr auch, was nothwendig daraus folgt, erkennen u. s. w. Wenn darin bloß liegen sollte, daß das eine eben so gewiß als das andere ist, so würde Joh. nach 5, 15. vielleicht geschrieben haben, ἐὰν οἴδατε — οἴδατε u. s. w. Das γι-

νώσκετε hat offenbar einen ermahnenden Ton. Joh. will, daß die Leser sich der ganzen Folgerung des Satzes, daß Jesus gerecht ist, bemächtigen sollen. Daran scheint es ihnen gefehlt zu haben. Allein in diesem Falle scheint es auch wegen V. 7. *μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς* angemessener, *γινώσκετε* als ermahnenden Imperativ zu nehmen. Darnach fasse ich Sinn und Zusammenhang der Stelle so: So Ihr wisset, daß Jesus, der Sohn Gottes, gerecht ist, so lernet auch einsehen, daß nur, wer die Gerechtigkeit (*τὴν δικαιοσύνην*, ihrer ganzen Idee nach) übt, aus Gott geboren, ein Kind Gottes ist. — Man sieht aus dem Folgenden, besonders 3, 9. 10., daß der eigentliche Accent des Gedankens darin liegt, daß Niemand ein wahres Kind Gottes im Sinne Christi seyn könne, wer nicht in seinem Geiste gerecht ist. So hätte man also den umgekehrten Satz erwarten sollen, *ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ, ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην*. Allein Joh. scheint nach 3, 1 f. zunächst die Absicht zu haben, in seinen Lesern das Bewußtseyn der Kindschaft Gottes durch Christum zu erwecken und zwar von Seiten ihres allgemeinen sittlichen Grundes und Inhaltes. Deßhalb stellt er das umgekehrte Verhältniß auf, aber nicht in dem Sinne, als wenn jedes Gerechtseyn außer dem Christlichen Glauben schon die Kindschaft Gottes wäre, sondern so, daß nur wer im Geiste Christi, — so aber auch jeder, (*πᾶς*,) der gerecht ist, ein Kind Gottes sey [1]).

1) [In dem Hefte vom Jahre 1851 wird sowohl die Beziehung von *δίκαιος* auf Christus, als auch die von *αὐτοῦ* in den Worten *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* auf Gott festgehalten. Aus der Inhalts-Angabe in der Einleitung S. 41 f., wo als Hauptgedanke dieses Abschnitts der hervorgehoben wird, daß Gott der schlechthin gerechte, wie heilige sei, wird es wahrscheinlich, daß Lücke später der Ansicht der meisten Ausleger (auch der neuern, z. B. Baumg.-Crus., de Wette, Neander, Düsterd.) sich angeschlossen hat, nach welcher zu *δίκαιος* nicht Christus sondern Gott als Subject gedacht wird. — Huther bezieht nicht nur *δίκαιος* auf Christus, sondern trägt auch kein Bedenken *αὐτοῦ* auf Christus zu beziehen, da der Begriff *γεννᾶσθαι ἐκ Χριστοῦ* an sich nichts Ungehöriges in sich schließe, und bei dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater das *γεγεννῆσθαι ἐκ Χριστοῦ* identisch sei mit dem *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ*, so daß Joh. den aus Christus Gebornen im Folgenden ohne Weiteres als *τέκνον θεοῦ* bezeichnen könne. B.]

Die weitere Entwicklung dieses Gedankens wird durch die Hinweisung auf die Würde, das Wesen und Ziel der Kindschaft Gottes 3, 1. 2. nicht unterbrochen, sondern nur mehr begründet.

Kap. 3, 1. Nimmt man δοῦναι hier in der Bedeutung von erweisen, darbringen, so hat man nicht nöthig, ἀγάπην durch Liebesbeweis zu übersetzen, wie Grotius thut. Das Moment des Beweisens würde doch immer nur aus dem δοῦναι entspringen. Daß κληθῶμεν als ein bloßer Hebraismus nichts weiter besage, als was die Glosse hinzusetzt καὶ ἐσμέν [1]), kann ich nicht zugeben. Kinder Gottes war der wesentliche Christenname, die eigenthümliche Christliche Würde. Bey ἵνα kann man zweifelhaft seyn, ob es die göttliche Absicht der Liebe bezeichnet, oder wegen des ποταπὴν mehr das Quantitative bestimmt, gleichsam den höchsten Punct wie das Lat. ut. Allein da die Größe der göttlichen Liebe nicht darnach von Joh. geschätzt wird, was aus ihr folgt, sondern, wie 4, 10. zeigt, in der Sendung des Sohnes liegt, so ziehe ich das erstere vor. Wie große Liebe hat uns Gott erwiesen, um uns zu Kindern Gottes zu machen! Daraus sollte zunächst folgen, daß wir so großer Liebe entsprechen müssen durch ein heiliges Leben. Aber Joh. läßt dieß fallen und geht statt dessen über zum Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und der Welt. Dieß scheint durch die damahlige Lage der Christenheit motivirt zu seyn, wo manches nicht erleuchtete und befestigte Christenherz durch den wachsenden Kampf mit der Welt, durch die zunehmende Verkennung, irre werden konnte an dem verheißenen Glücke der Kinder Gottes, vergl. V. 13. Darüber belehrt und tröstet Joh. in folgender Art: Nur, wer aus Gott ist, kann Gott und das Göttliche erkennen

1) [Lachmann hat καὶ ἐσμὲν in den Text aufgenommen, Tischend. nicht. Für die Ächtheit der Worte sind sehr alte Zeugnisse vorhanden. Düsterd. sucht die volle Berechtigung dieser Worte im Zusammenhange exegetisch nachzuweisen; auch Huther ist geneigt, sie für ächt zu halten. B.]

und anerkennen; die Welt, von Gott entfremdet, kann das nicht. So werden wir von der Welt (*διὰ τοῦτο — ὅτι*), weil sie Gott nicht erkennt, auch nicht erkannt als Kinder Gottes [1]). — Auf ähnliche Weise belehrt und tröstet der Herr die Jünger, Ev. 15, 18 ff. 16, 1 ff. — Einige nehmen *οὐ γινώσκει* für *μισεῖ* V. 13. Allerdings folgt der Haß aus der Verkennung oder Nichtanerkennung, aber einerley ist beydes nicht. Grotius erklärt *οὐ γινώσκει* so: (mundus) non agnoscit pro suis, immo odit. Dagegen aber ist, außer daß der Gedanke hier ganz schief wäre, das folgende *οὐκ ἔγνω αὐτόν*.

V. 2. schließt sich an V. 1. so an, und hat den Sinn: Bey aller Verkennung von Seiten der Welt, sind wir dennoch wirklich schon jetzt Kinder Gottes, (*νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν*) und obwohl es noch nicht offenbar ist, (*καὶ οὔπω ἐφανερώθη*) was wir seyn werden (welcher Herrlichkeit wir dereinst theilhaftig seyn werden, so viel wissen wir doch, daß, wenn es (die Herrlichkeit der Kinder Gottes) offenbar werden wird, wir dann Ihm (aus dem wir geboren sind) ähnlich seyn werden, denn wir werden Ihn sehen, wie er ist (ihn recht erkennen). Vergl. V. 13. 14. Röm. 8, 16 ff. Kol. 3, 3. 4., durch welche Stellen die unsrige erst ihr volles Licht bekommt [2]). *Καὶ* vor *οὔπω* ist von uns mit dem folgenden *δὲ* periodisch zusammengedacht worden: und obwohl, — dennoch. Aber dieses *δὲ* ist sehr zweifelhaft und Lachmann läßt es auf die Auctorität von ABC weg [3]).

---

1) [Nach de Wette haben Lücke und Baumg.=Crus. *διὰ τοῦτο* unmittelbar mit *ὅτι* verbunden, wogegen mit Recht geltend gemacht wird, daß bei dieser Verbindung der durch *διὰ τοῦτο* eingeführte Satz zu unverbunden eintreten würde. Aber Lücke deutet doch durch die Worte: „so werden u. s. w." bestimmt genug an, daß er *διὰ τοῦτο* auf das Vorhergehende bezieht. B.]

2) Ähnlich faßt den Zusammenhang unserer Stelle schon d. Scholion des Maximus bey Matthäi pag. 122. vergl. pag. 221.

3) [Auch Tischendorf. Düsterdieck verwirft mit de Wette das *δὲ* den kritischen Zeugnissen zufolge entschieden. Ebenso Huther. Nach Sander darf *δὲ* durchaus nicht fehlen: *καὶ* sei hier vor *οὔπω* mit dem folgenden *δὲ* mehr adversativ zu nehmen: „ist zwar noch nicht" — und dann *δὲ*: „aber doch." B.]

Ist es unecht, so liegt es zwar in dem logischen Verhältnisse der Sätze, Joh. aber hat sich dieses Verhältniß dann nicht so deutlich gedacht. Einige beziehen ἐὰν φανερωθῇ auf die Erscheinung Christi, vergl. 2, 28. Richtiger aber wird aus dem nächstvorhergehenden τί ἐσόμεθα ergänzt. Da im Vorhergehenden nur von Gott und den Kindern Gottes die Rede ist, und die Kindschaft Gottes der Grund ist von der Gottesähnlichkeit, so kann auch αὐτῷ und αὐτὸν hier nur auf Gott bezogen werden. Eine zu eng gefaßte Analogie mit Kol. 3, 3. Röm. 8, 29. u. a. St. hat zu der falschen Erklärung von der Ähnlichkeit mit Christo verleitet. Nach Johannes fällt die Ähnlichkeit mit Christo in das sittliche Gebot, welches schon hier beständig erfüllt werden soll. — Das Schauen Gottes, d. h. die innigste und vollkommenste Erkenntniß Gottes (im Gegensatz gegen das Glauben und das βλέπειν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, 1 Kor. 13, 12.), ist für die Kinder Gottes der höchste Preis und Lohn, vergl. Matth. 5, 8. Dieses unmittelbare Schauen Gottes schließt in sich das selige Leben, setzt aber eben deßhalb die unmittelbare geistige Nähe und Gemeinschaft, die durch keine Sünde und kein irdisches Übel mehr gehemmt und unterbrochen ist, nothwendig voraus. Hierauf beruhet die Schlußweise des Johannes ὅμοιοι ἐσόμεθα, ὅτι — —. Die Abtheilung in das diesseitige und jenseitige Leben ist allerdings hier nicht ausgedrückt, aber die unendliche Zukunft mit ihrem höchsten Ziele, welches in diesem irdischen Leben nicht erreicht werden kann, liegt klar vor. Auch ist bemerkenswerth, daß Joh. eben nur bey dem Begriff der Gottähnlichkeit stehen bleibt, und diese sittlich faßt und unter der Voraussetzung der ewigen Persönlichkeit der Kinder Gottes. Von einer pantheistischen Gottgleichheit oder Einheit mit Gott, einer mystischen Vergottung ist bey aller Tiefe und Innigkeit seines Denkens keine Spur in ihm.

V. 3. schließt sich, indem es den Gedanken 2, 29. wieder aufnimmt und weiter fortführt, an V. 2. so an: Jenes Ziel V. 2. ist vorzugsweise der Inhalt der Christlichen Hoff-

nung, aber eben diese Hoffnung wird nur an den wahren Kindern Gottes erfüllt, an denen, welche nach dem Urbilde der menschlichen Gottähnlichkeit in dem Sohne Gottes vorzugsweise, — sich reinigen von der Sünde und dem Irrthum, vergl. 1, 5 ff. Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. — Ἁγνὸς und δίκαιος sind allerdings synonym, vergl. 2, 29. 3, 7. Aber jenes bezeichnet mehr einen Zustand, das Resultat des mehr thätig und positiv gedachten δίκαιος. Es ist der Zustand der sittlichen Reinheit von der Sünde. Da die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit ihren Grund hat in der Liebe Gottes, so heißt es, ὁ ἔχων τ. ἐλπ. ταύτην ἐπ' αὐτῷ, — welches auf Christum zu beziehen darum nicht angeht, weil im Vorhergehenden nur von Gott die Rede war, und Christus gleich darauf durch ἐκεῖνος bezeichnet wird, eben zum Unterschiede von dem auf Gott sich beziehenden ἐπ' αὐτῷ, vergl. 2, 6. und hier V. 5. 7. Die ἁγνότης ist eine Christo inhärirende Eigenschaft, eben so wie die Sündlosigkeit V. 5. und die δικαιοσύνη V. 7. Daher hier und V. 5. 7. ἐστί, wodurch, wie Ev. 8, 58., ein ununterbrochen fortdauernder Zustand bezeichnet wird [1].

V. 4. [2] beruhet auf der formellen Verschiedenheit und der wesentlichen Einerleyheit der Begriffe ἁμαρτία und ἀνομία. Die Synonymie ist im Allgemeinen unmittelbar klar; beyde bezeichnen den Gegensatz der δικαιοσύνη, der ἁγνότης. Was aber die Verschiedenheit betrifft, so ist ἁμαρτία nach Etymologie wie Sprachgebrauch der allgemeinere Begriff der Sünde, die allgemeine Form derselben, die Abweichung von irgend einer Ordnung, das Verfehlen, Versehen, der Mangel. Ihr unmittelbarer Gegensatz ist z. B. bey Plato die ὀρθότης τῆς βουλήσεως. Die ἀνομία, im biblischen Sprachgebrauche weniger die Gesetzlosigkeit, als die Gesetzwidrigkeit, bezeichnet die Sünde in ihrer bestimmten objectiven Beziehung auf das Gesetz als

---

1) S. Winers Gramm. S. 219.

2) [Zu V. 4. vergl. Einleitung S. 74. 112. B.]

Widerspruch dagegen [1]). Liegt nun schon an sich darin eine Verstärkung des sittlichen Moments, wenn ein bestimmtes bewußtes Gesetz übertreten wird, so wird der Begriff noch mehr geschärft und verstärkt, wenn der *νόμος* der göttliche ist, die göttliche Ordnung des Gebotenen und Verbotenen. Johannes setzt beyde Begriffe als identisch und hebt ihre Einerleyheit, als würde sie irgendwie geleugnet, nachdrücklichst hervor. Es gab im apostolischen Zeitalter eine Art, jenes Verhältniß zu leugnen, welche aus Mißverstand der Paul. Lehre vom alttestamentlichen Gesetz die Wesentlichkeit des Gesetzes im sittlichen Leben überhaupt verneinte. Allein diesen Irrthum kann Joh. hier nicht gemeint haben, denn für diesen war die *ἀνομία* so wenig ein deutlicherer oder stärkerer Begriff der Sünde, daß sie ihm als gar nichts galt [2]). Die Verbindung und Stellung des Johanneischen Ausspruchs weis't vielmehr darauf hin, daß, wie überall leicht geschieht, wenn das sittliche Leben nicht in seiner ganzen Strenge, Innerlichkeit und religiösen Tiefe erfaßt wird, so auch in den Joh. Gemeinden das göttliche Gesetz Christi zwar galt, aber nicht in seiner alles Sittliche bestimmenden Kraft, so daß man ein weiteres Gebiet der bloßen *ἁμαρτία* ohne wesentliche Beziehung auf das göttliche Gesetz, also auch mit geringerer Schuld, und ein engeres mit dieser Beziehung unterschied [3]). Es war dieß kein theoretischer Irrthum, sondern ein praktischer, der damit zusammenhing, daß die

1) Die Hebr. haben zwar auch verschiedene Bezeichnungen des Begriffs der Sünde, aber obwohl dem Begriff *ἁμαρτία* das Hebr. חֵטְא, חַטָּאָה entspricht, unmittelbar dem Begriffe *ἀνομία* entspricht genau genommen kein Hebr. Ausdruck. In den **LXX** wird *ἀνομία* fast für jeden Hebr. Ausdruck der Sünde gebraucht. Nur nahe kommen פֶּשַׁע, מָרָה, סָרָה.

2) Vergl. Einleit. S. 112. 68.

3) Hos. 12, 9. ist vielleicht diese Denkweise auch, aber anders ausgedrückt, wenn der Sinn der ist: Unter all meinem Erwerb wird man kein Unrecht finden, was Sünde wäre, לֹא . . . עָוֺן אֲשֶׁר־חֵטְא. In einer andern Beziehung freylich auf die Gesetze des Staates behauptet Sokrates bey Xenophon Memor. 4, 4. 12 ff. gegen die entgegenstehende Denkweise, *τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι.*

Gesinnung vom Christlichen Princip noch nicht völlig durchdrungen war. Johannes, nachdem er V. 3. die Christliche Heiligung nach dem Vorbilde Christi, also die durchherrschende Bestimmtheit des ganzen sittlichen Lebens durch das Gesetz Gottes, als Pflicht der Kinder Gottes dargestellt hat, berührt V. 4. kurz den entgegenstehenden Irrthum, indem er aus Christlichem Princip den Satz feststellt, daß die Sünde (in welcher Art und Gestalt sie auch erscheine) nichts anderes sey, als der Widerspruch gegen das von Christo geoffenbarte, jeden sittlichen Mangel und Fehl ausschließende, Gesetz Gottes. Im Zusammenhange des Briefes bedarf es kaum der Bemerkung, daß, da überall nur von dem Christlichen λόγος, den Christlichen Geboten die Rede ist, hier an die Jüdische ἀνομία nicht gedacht werden kann.

V. 5. 6. Der Zusammenhang und Sinn ist im Allgemeinen dieser: In der Gemeinschaft mit Christo, dem Reinen, ist keine Sünde statthaft. Sie steht im Widerspruch sowohl mit dem Zwecke der Erlösung, als mit dem Vorbilde des sündlosen Christus. Φανερωθῆναι ist hier, wie 1, 2. 1 Tim. 3, 16. von der ersten Erscheinung Christi zur σωτηρία gebraucht, vergl. 1 Petri 1, 20. u. a. Diesen Zweck drückt Joh. aus durch ἵνα τὰς ἁμαρτίας [ἡμῶν] ἄρῃ. Ἡμῶν fehlt in A und B u. a. Es kann aus analogen Stellen, wie 4, 10. 1, 7., hieher gekommen seyn. Der Sinn wird nur in sofern geändert, als Joh., wenn es fehlt, die Beziehung der Erscheinung Christi auf die Sünden überhaupt meint, wiewohl dann auffallend ist, daß er in diesem Sinne nicht τὴν ἁμαρτίαν schreibt. Ist es aber echt, so wird die erlösende Thätigkeit Christi auf die Christliche Gemeinschaft vorzugsweise bezogen. Da dieß letztere mehr im Charakter der Stelle liegt, weil sie mehr von der gewirkten Erlösung unter den Kindern Gottes handelt, als von dem absoluten, idealen Umfange der Erlösung Christi, so ziehe ich gegen Lachmann [1]), der es streicht, mit Griesbach vor, ἡμῶν zu lesen.

1) [Tischend. hat ἡμῶν ebenfalls weggelassen. Huther und

Die Hauptfrage aber ist, wie *ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ* zu verstehen und in welcher Verbindung damit das folgende *καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι* zu denken sey? Ist *ἡμῶν* echt, so müssen wir die Frage bestimmt so fassen: was heißt *αἴρειν τὰς ἁμαρτίας τινός*? Es ist ein rein biblischer, alttestam. Begriff, und entspricht dem Hebr. נָשָׂא חַטְא oder פ״ עָוֹן. Dieß heißt nach dem Doppelsinne von נָשָׂא tollere, theils die Sünde Jemandes tragen, büßen, z. B. Levit. 24, 15. Esaias 53, 12. u. a., theils sie wegnehmen, wegschaffen, tilgen, insbesondere sühnen, — vergeben. In diesem letzteren Sinne wird es im A. T. vorzugsweise von der priesterlichen Expiation und der göttlichen Sündenvergebung gebraucht, z. B. Levit. 10, 17. Exod. 34, 7.[1]). In dem Erlösungs- und Versöhnungsamte Christi, wovon hier die Rede ist, sind beyde Bedeutungen statthaft. Es kann gedacht werden als eine stellvertretende Büßung nach dem Typus von Es. 53., und zugleich als eine priesterliche Expiation. Nur der Begriff der Sündenvergebung ist nach neutest., insbesondere Johanneischer Analogie nicht anwendbar. Diese kommt allein Gott zu. Vergleicht man das parallele V. 8. *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τ. θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*, so scheint, als verstehe Joh. *ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ* von der die Sünde überhaupt wegschaffenden Thätigkeit Christi. Oekumenius erklärt *αἴρειν* in diesem Sinne von der *ἀναίρεσις τῶν ἁμαρτ.*, dem *ἀφανίζειν*. Morus deutet dieß bestimmter so: removere peccata a nobis, abstrahere nos a sceleribus voluit atque emendare, und begreift darunter sowohl die Lehrthätigkeit, als auch den versöhnenden Tod Christi, den letzteren auch in seiner anregenden und rührenden Bedeutung. Allein dagegen scheint das *ἡμῶν* zu streiten, wodurch die Sünden der Christen nicht in abstracto, sondern

---

Düsterdieck halten das Wort für einen späteren Zusatz, der den Zweck habe dem Begriff *τὰς ἁμαρτίας* eine bestimmtere Beziehung zu geben. De Wette hält *ἡμῶν* für die richtige Lesart. B.]

1) Vergl. Commentar 3. Ausg. Bd. 1. S. 406 ff.

als faktisch bezeichnet werden. Dazu kommt, daß Johannes Christum im Briefe vorzugsweise als ἱλασμὸς darstellt, also in Beziehung auf die geschehenen Sünden. Und, wenn er Ev. 1, 29. vergl. 36. ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου nach Es. 53. erweislich von der Sündenbüßung Christi gebraucht, so muß man zunächst davon ausgehen, daß Joh. auch hier mit demselben Ausdruck dasselbe meint, und wie 4, 10. sich die Erlösung Christi als einen ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν denkt, vergl. 2, 1. u. 2. Ist der Zweck der Erscheinung Christi die Versöhnung, das Tragen der Sünden als heiliges Opfer im Tode, so folgt freylich, daß, weil dadurch eine heilige Lebensgemeinschaft, Gotteskindschaft, gestiftet ist, jeder der darin seyn will, sich vor der Sünde zu hüten hat. Aber dieses Verschwinden, Weggeschafftwerden der Sünde aus der Christlichen Gemeinschaft ist nur die nothwendige Folge, die weitere ethische Entwicklung, nicht der eigentliche Begriff des Johanneischen ἵνα τὰς ἁμαρτ. ἡμῶν ἄρῃ. — Wie verhält sich nun dazu der Satz καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι? Oekumenius dachte sich ein Causalverhältniß, den Satz so fassend, καθότι ἀμέτοχος ἦν ἁμαρτίας, so daß die Sündlosigkeit Christi als die Bedingung seiner sündentilgenden Kraft erscheint. Dadurch führt Oekumenius, obgleich er αἴρειν selbst nicht so erklärt, doch auf den darin liegenden Opferbegriff zurück. Der Gedanke hat an sich neutestamentliche Geltung, aber er liegt nicht unmittelbar im Ausdruck und Zusammenhange der Stelle. Schon das Präsens ἔστι, was nicht ohne Weiteres für ἦν genommen werden kann, widerspricht. Die Oekumenische Causalverknüpfung hätte bestimmt ἦν gefordert. Dazu kommt, daß die Sündlosigkeit, Reinheit, Gerechtigkeit Christi wiederholt als für sich bedeutend gesetzt wird. Sie ist nach der ganzen Anlage der Stelle (vergl. 2, 29.) das eigentliche Hauptmoment. Deßhalb darf der Satz καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι zu dem Vorhergehenden nicht subordinirt, sondern nur coordinirt gefaßt werden. Das genauer bestimmte Verhältniß des ganzen Verses

im Zusammenhange scheint mir folgendes zu seyn: Die Kindschaft Gottes schließt nach V. 3. in sich die sittliche Reinheit nach dem Vorbilde Christi und zwar in dem Grade, daß jede ἁμαρτία als ἀνομία daraus verbannt ist, V. 4. Nur so besteht die Gemeinschaft zwischen den Kindern Gottes und Christo, dem Sohne Gottes. Christus, fährt Joh. fort, ist, wie Ihr Alle wißt, zu dem Zwecke erschienen, eine Gemeinschaft zu stiften, in der unsere Sünden vergeben, versöhnt sind durch ihn, als den ἱλασμός, nicht damit sie fortgesetzt würden, sondern aufhören. Er hat uns zu Kindern Gottes gemacht nach seinem Vorbilde. Und wie nun in Ihm keine Sünde ist, so folgt, daß jeder, der mit diesem heiligen Vorbilde in Gemeinschaft bleibt, nicht sündigt (οὐχ ἁμαρτάνει), und jede Sünde diese Gemeinschaft unterbricht u. s. w.

Joh. beschreibt hier das Wesen, die Idee der Gemeinschaft mit Christo, wie sie wahrhaft ist; daher das Präsens οὐχ ἁμαρτάνει. Daraus folgt freylich, was in der Wirklichkeit seyn soll und nicht seyn darf, aber dieß ist nicht ausgedrückt. Statt in strenger Parallele so fortzufahren, jeder, der sündigt, bleibt nicht in ihm, sagt Joh. weitergreifend: — οὐχ ἑώρακεν αὐτόν, οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Im Allgemeinen ist deutlich, was damit gemeint ist, nämlich, daß wer immer noch sündigt, Christum noch gar nicht erkannt, d. i. die Gemeinschaft mit ihm noch nicht angefangen hat. Diese Gemeinschaft entsteht im Glauben an Christum. In diesem Glauben aber liegt die Erkenntniß Christi als des Versöhners, des sündlosen, heiligen. Nach der Analogie von 4, 16. 5, 10. hätte Joh. eben so gut sagen können οὐ πεπίστευκεν — οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν, oder umgekehrt. Er sagt aber οὐχ ἑώρακεν αὐτόν. In welchem Sinne? An eine äußere, unmittelbare persönliche Bekanntschaft Christi ist hier natürlich nicht zu denken, wiewohl Joh. das ὁρᾶν in seinem Evangelium so gebraucht, vergl. 6, 36. 9, 37. Die Synonymie von ὁρᾶν und γινώσκειν in religiösen Dingen, auf dem Gebiete des Glau-

bens, ist bey Joh. unzweifelhaft. Er gebraucht auch jenes von der Erkenntniß unsichtbarer Dinge Ev. 3, 11. 32. Allein bey aller Synonymie ist es bey ihm doch verschieden von *γινώσκειν*, wie er denn im Briefe 4, 20. wohl sagen konnte *τὸν θεὸν — ὃν οὐχ ἑώρακεν*, nicht aber *ὃν οὐκ ἔγνωκεν*. Die Verschiedenheit scheint darin zu liegen, erstlich daß *ὁρᾶν*, wenn von geistigen, äußerlich nicht erscheinenden Dingen gebraucht, ein rein symbolischer Ausdruck ist für die intuitive, unmittelbare Erkenntniß; zweytens, daß es in Beziehung auf den Glauben an Christum die Wahrnehmung der historischen Erscheinung Christi überhaupt, für Johannes ein wesentliches Moment des Glaubens, — ausdrückt. Für diejenigen, welche Christum leiblich sahen, war es eben dieses äußere Sehen, welches auch wohl *θεωρεῖν* heißt, woran ihr Glaube sich anknüpfte, Ev. 6, 40.; für die aber, welche von ihm nur durch Andere erfuhren, bedeutet es eben diese Erfahrung von Christi historischer Erscheinung, die historische Kunde von ihm, worin er den Menschen gleichsam vor Augen gestellt wird, vergl. Gal. 3, 1. Mit diesem *ὁρᾶν* Christi fängt aller Glaube noch jetzt an und vollendet sich zur Überzeugung in dem *γινώσκειν*. Ist nun *ἑώρακεν αὐτὸν* in unserer Stelle so zu verstehen, so erklärt sich, warum Joh. es dem *ἔγνωκεν αὐτὸν* voranstellt. Das *οὐδὲ* sehe ich nur als anreihend an und zwar in der Art, daß es zu dem Nichterfahren von Christo das Nichterkennen als die andere Seite des Glaubens nachträglich hinzufügt, nicht als ein Geringeres, noch auch als ein Höheres, sondern als ein Synonymes, aber Deutlicheres, wodurch der Begriff des *ὁρᾶν* erst seine rechte Beziehung bekommt. — Daß die Perfecta hier in die präsentische Bedeutung fallen, leuchtet von selbst ein. Es liegt dieß sowohl im Zusammenhange der Stelle, als im Sprachgebrauch beyder Perfecta: *ἔγνωκεν* bezeichnet nach allgemeinem Sprachgebrauch das Resultat des Kennenlernens, den gegenwärtigen Besitz der bisher gewonnenen Erkenntniß; *ἑώρακε* nach besonderem Joh. Sprachgebrauche das zu Ge-

sicht bekommen haben (vergl. Ev. 9, 37.), und somit den gegenwärtigen Besitz der Erfahrung.

V. 7. Dem Halbchristenthume, dem es an reinen sittlichen Idealen fehlte, stellt Joh. die strenge Christliche Idee entgegen, daß es außer der vollen *δικαιοσύνη*, wie sie in Christo war, (es ist wegen V. 3. 5. 6. unmöglich, *ἐκεῖνος* auf Gott zu beziehen, wozu Morus geneigt ist,) keine wahre *δικαιοσύνη* gebe. Johannes spricht hier überall nicht von den Stufen der Strebenden, sondern dem idealen und absoluten Unterschiede zwischen der Christlichen Tugend und Frömmigkeit — denn das ist hier *δικαιοσύνη*, nicht die einzelne Tugend der Gerechtigkeit — und der Sünde überhaupt. In diesem Sinne heißt es nun auch

V. 8.: Wer Sünde thut, der ist, eben in so fern er sündigt, vom Teufel, ein Kind des Teufels, vergl. Ev. 8, 44. Da Gott Licht ist und keine Finsterniß in ihm, alles aber, was gut ist und im Lichte wandelt, aus Gott geboren ist, und wer aus Gott geboren ist, sofern er dieß ist, nicht sündigen kann, vergl. V. 9.: so setzt Joh. auf der andern Seite, daß alles Sündigen vom Teufel sey. Ein zwischen Gotteskindschaft und Teufelsgemeinschaft in der Mitte liegendes giebt es für diesen Standpunct auf den Principien nicht. Warum aber ist, wer da sündigt, vom Teufel? Weil, antwortet Joh., von Anfang an, (nicht seit dem Fall des Teufels, — denn diese Relation liegt gar nicht im Zusammenhange und wäre durchaus müssig, sondern seit gesündigt wird [1]), seit dem Sündenfall der Menschen, 1 Mos. 2. vergl. Ev. 8, 44.) der Teufel sündigt, (immerfort sündigt, *ἁμαρτάνει*,) d. h. weil der Teufel, nachdem er die Sünde in die Welt gebracht, nicht aufhört als *ἄρχων τοῦ κόσμου* die Menschen zur Sünde zu reizen, so daß alle Sünde von ihm kommt, dem Urheber der Sünde. *Εἰς τοῦτο ἐφαν.* —

1) So faßt die Stelle auch Seb. Schmid: Nam reassumendum est verbum peccat, h. m. diabolus peccat ab initio τοῦ peccare s. peccati.

schließt sich an V. 5. wieder an, und bildet den Übergang zum Folgenden, enthält aber zugleich den Gedanken, daß, weil Christus die Macht des Teufels zerstört hat, ein Jeder, der an Christus glaubt, auch die ἐξουσία hat, ein Kind Gottes zu werden, vergl. Ev. 1, 12. — Unter den ἔργοις τ. διαβ. ist die mannigfaltige (daher der Plural), die Sünde der Menschen hervorbringende Wirksamkeit des Teufels als ὄρχων τοῦ κόσμου zu verstehen. Diese aber hat Christus, der heilige Gottessohn, durch seine erlösende und versöhnende Thätigkeit zerstört (λύειν vergl. Ev. 2, 19.) vergl. V. 5. Ev. 12, 31. 16, 11.

V. 9. Im Gegensatz gegen das ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι V. 8. schildert Joh. nun das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι als das sündlose Leben. Wie dort die Unmöglichkeit des rein Guten, so hier die Unmöglichkeit der Sünde. Aber beyde Verhältnisse liegen rein auf dem sittlichen Gebiete, dem der Freyheit. Unter dem σπέρμα αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) verstehen Clemens Alex., Augustin, Grotius u. A. den Samen des göttlichen Wortes. Man beruft sich deßhalb auf Matth. 13, 23. 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18. Aber diese Stellen beweisen nichts, ihr bildlicher Zusammenhang ist ein ganz anderer. Schielend und schlecht motivirt wäre so der bildliche Ausdruck; ohne erklärende Apposition dunkel und schwer zu entschuldigen. Auch wäre der so entstehende Gedanke nicht Johanneisch, der Form nach. Nicht der λόγος τ. θεοῦ, das Wort Gottes, als solches, sondern das πνεῦμα τ. θεοῦ ist nach Johannes das erzeugende Princip der Kinder Gottes, vergl. Ev. Joh. 3, 6 ff. Offenbar ist σπέρμα auf γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ zu beziehen und eine weitere Ausführung dieses bildlichen Ausdrucks; es ist die Gotteskraft, woraus die Kinder Gottes von Gott gleichsam erzeugt werden. Darunter aber versteht Joh., da hier von der Wiedergeburt, der Kindschaft Gottes durch Christum V. 8. die Rede ist, das πνεῦμα ἅγιον, wodurch der Mensch aus Gott wiedergeboren wird, vergl. Ev. 3, 6 ff., wodurch er, wie Paulus sagt, Gott Vater nennt, also das

πνεῦμα υἱοθεσίας [1]). Sehr richtig sagt das Scholion bey Matthäi, es sey hier gemeint τὸ πνευματικὸν χάρισμα, ὃ μένον ἐν ἡμῖν ἀνεπίδεκτον ἁμαρτίας τὸν νοῦν ποιεῖ. Da Johannes die Geburt aus Gott, die Kindschaft Gottes, im vollsten und idealsten Sinne nimmt, so hat der Gedanke V. 9. keine Schwierigkeit. Ist der Mensch wahrhaft aus Gott wiedergeboren, so muß das göttliche σπέρμα oder πνεῦμα nothwendig in ihm bleibend seyn, als hinreichende Kraft zu allem Guten. Nach Johannes ist in Gott und dem göttlichen Leben, an sich betrachtet, nichts Unvollkommenes, nichts Schwaches, nichts zwischen Licht und Finsterniß Getheiltes, keine Sünde 1, 5 ff. Deßhalb kann der aus Gott Geborne nicht sündigen. Darin ist nichts Anstößiges, wenn man festhält, daß Joh. hier auf dem idealen Standpuncte steht. In diesem Zusammenhange ist es durchaus wahr, daß, so wenig in Gott das Böse und die Sünde irgend denkbar ist, eben so wenig auch der wirklich aus Gott Geborne, so fern er dieß ist und bleibt, sündigen könne [2]). Kommt in dem aus Gott Geborenen irgend noch Sünde vor, so ist sie, selbst als Schwachheitssünde, eben aus der noch nicht völligen Herrschaft der göttlichen Geburt im Menschen zu erklären. Es darf also im Sinne des Johannes οὐ δύναται nicht durch irgend eine Begriffsvertauschung mit οὐ θέλει gemildert oder rectifizirt, son-

---

1) Lange nimmt σπέρμα, wie das Hebr. זֶרַע, für Nachkommenschaft, bezieht beydes, αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ, auf Gott und übersetzt so: denn seine (Gottes) Kinder bleiben in ihm (ihm getreu). Aber dagegen ist der parallele Schluß des Satzes, so wie der Zusammenhang des Bildes und der Gedanken.

2) So scheint Jovinian unsere Stelle verstanden zu haben, wenn er auf dem Grunde derselben und von 5, 18. nach Hieronymus behauptete: eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti. Quicunque tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos. Jovinian stand auf einem ähnlichen idealen Standpuncte, wie Johannes, und sein reformatorisches, sittlich kritisches Bestreben ging vorzüglich darauf hin, im Gegensatz gegen die Scheinheiligkeit, Äußerlichkeit und Halbheit des Christlichen Lebens seiner Zeit, die sittlichen Grundbegriffe und Ideale des Evangeliums wieder in ihrer vollen Klarheit und Schärfe geltend zu machen.

dern muß ganz streng genommen werden, versteht sich im ethischen Sinne [1]. So ist auch *ὅτι* beyde Mahle, vergl. V. 14., im Sinne des Johannes, weil. Zur Verdeutlichung aber des Gedankens von einem andern, als dem Joh. Standpuncte muß man freylich mit Hieronymus gegen Jovinian sagen, daß *ὅτι* hier so viel sey, als quamdiu, quatenus, quousque.

Fragt man nun nach dem paränetischen Moment von V. 7. bis V. 9., so scheint es dieses zu seyn. Wenn es zwischen dem wahren Leben aus Gott nach dem Vorbilde Christi und der Knechtschaft des Teufels für den Menschen kein Drittes giebt, und also der sittliche Mensch in idealer Beziehung entweder ganz Gott oder dem Teufel gehört: so liegt darin allerdings die Nothwendigkeit für die Kinder Gottes, die Christen, jede sittliche Halbheit und Unlauterkeit von sich abzuthun. Wer das Wesen der Kinder Gottes recht gefaßt hat, der wird, wohl erwägend, was er als Kind Gottes soll, und was er, Kraft des göttlichen Samens, den er empfangen hat, kann, um so mehr die Welt verleugnen und der göttlichen *ἁγνότης* und *δικαιοσύνη*, wie sie in Christo war, nachjagen, da er nur so der Gemeinschaft mit Gott und der Herrlichkeit der Kinder Gottes (V. 2. 3.) theilhaftig werden kann.

Weil die Welt den Unterschied zwischen den Kindern Gottes und denen, die es nicht sind, weder kennt, noch beachtet, so fügt Joh. mit großem Nachdruck V. 10. hinzu: *Ἐν τούτῳ* (V. 8. und 9.) *φανερά ἐστι τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου.* Offenbar ist dieser Unterschied nur im Lichte der göttlichen *κρίσις*. Die unkritische Welt vermischt und verwirrt Gutes und Böses, Gott und Teufel. — Ueber den Hebr. Ausdruck *τέκνα τοῦ διαβόλου* — vergl. Ev. 8, 44.; es ist durchaus ein rein ethisches Verhältniß, kein natürliches [2].

---

1) Oekumenius: *Οὐ κατὰ φυσικὴν ἀδυναμίαν τοῦτο λέγει, ἀλλὰ κατὰ προαιρετικὴν τῆς ἁμαρτίας ἀργίαν.*

2) S. Schöttgen **Hor. Hebr.** zu d. St.

V. 10. u. 11. Joh. entwickelt die Idee der Christlichen Heiligung auf die Weise genauer, daß er das praktische Princip derselben, die Liebe, hervorhebt. Die Christliche *δικαιοσύνη* zeigt sich vor allem in der Christlichen Bruderliebe, vergl. Gal. 5, 14. Kol. 3, 14.

V. 10. entwirrt man die Construction am besten so, wenn man hinter *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδ. αὐτοῦ, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ* wiederholt. So wenig, will Johannes sagen, wer nicht gerecht ist, ein Kind Gottes ist, eben so wenig (*καί*) der, der den Bruder nicht liebt.

V. 11. Die Verbindung mit V. 10., so wie der Zusammenhang mit 12. ist so zu fassen: Wer die Brüder nicht liebt, kann um so weniger aus Gott seyn, da ja (*ὅτι*) dasjenige, womit die Botschaft des Evangeliums überall anfängt, das Gebot ist, daß wir uns unter einander lieben, und nicht (so teufelisch gesinnt seyn sollen) wie Kain, der vom Teufel war und seinen Bruder mordete u. s. w.

Statt des vulgären *ἀγγελία*, was sich in den meisten und besten Auctoritäten findet, haben einige Zeugen [1]) *ἐπαγγελία*. Der Unterschied ist nur der, daß *ἐπαγγελία*, mit dem folgenden *ἵνα* verbunden, den hierin liegenden Begriff der Forderung, des Befehles [2]), daß (*ἵνα*) etwas geschehen soll, deutlicher ausdrückt, als *ἀγγελία*, vergl. zu 1, 5. und 2, 25. Das Gebot aber steht Ev. 13, 34.

Sechster Abschnitt.

Cap. 3, 12—24.

Dieser Abschnitt schließt sich unmittelbar dem Vorhergehenden an. Der Hauptgedanke, die nähere Bestimmung

1) Darunter ist Cod. C. [Wiewohl fast sämmtliche Autoritäten für *ἀγγελία* sprechen, will de Wette doch *ἐπαγγελία*, in der 1, 5. (2, 25.) Statt findenden Bedeutung oder in der ähnlichen: Forderung, lesen. Tischend. hat *ἀγγελία*. V.]

2) So heißt: *ἐπαγγελία* Polyb. IX, 38. 2. Forderung, vergl. VI, 13. 6. S. Reiske Index Graecitatis Demosth. p. 329. 30. Eine Lat. Leseart in unserer Stelle ist mandatum.

der Christusähnlichen lebendigthätigen Bruderliebe wird durch einen mehrfachen Gegensatz entwickelt. 1) Durch den Gegensatz zwischen der Bruderliebe der Christen und dem brudermörderischen Haß der Welt, dessen uralter geschichtlicher Typus Kain ist, das Teufelskind V. 12. — 2) Durch den Gegensatz zwischen dem ewigen Leben auf Seiten der Christlichen Bruderliebe und dem Straftode des Kainitischen, weltlichen Hasses V. 13—15. — 3) Durch den Gegensatz zwischen der aufopfernden Liebesthat nach Christi Vorbild und dem leeren Liebesworte V. 16—18. — Aus dem Bewußtsein der wahren Liebe im Gewissen und vor Gott entspringt die Gebetszuversicht V. 19—22; daran knüpft sich der auf den Grundgedanken des Briefes zurückgehende Satz an, daß in der Christgläubigen Liebe die Gott wohlgefällige Erfüllung aller göttlichen Gebote befaßt sey, weil alle Gebote Gottes in dem einen Doppelgebote enthalten seyen, daß wir glauben dem Namen seines Sohnes und uns untereinander lieben sollen V. 23. Der Christ hat die volle innere Gewißheit der bleibenden Gemeinschaft mit Gott aus dem von Gott mitgetheilten Geiste V. 24.[1]).

V. 12. Das elliptische *οὐ καθὼς Κάϊν* — — wird sehr verschiedentlich ergänzt. Auf jeden Fall ist das zu Ergänzende als abhängig von *ἵνα* zu denken. Einige ergänzen hinter *οὐ: ἀγαπῶμεν*, Andere *ποιῶμεν* u. dergl. Allein im ersteren Falle entsteht eine in diesem Zusammenhange nicht schickliche Ironie; in beyden Fällen aber wird eine zweyte Ergänzung nothwendig, nämlich von *ὅς* hinter *Κάϊν*, was, da die Auslassung des Relativpronomens so in der classischen wie der neutest. Gräcität ohne Beyspiel ist, schwerlich möchte gerechtfertigt werden können. Viel einfacher ergänzt man mit Grotius den Satz so: *οὐκ ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ, καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν*, wo aber

1) [In der zweyten Ausgabe waren V. 10—24. des dritten Capitels als sechster Abschnitt zusammengefaßt. Die jetzige Eintheilung und Inhaltsangabe sind aus Einleitung S. 42 f. genommen. B.]

ὦμεν als abhängig von ἵνα gedacht werden muß. Ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι steht für ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι, V. 8. — Die Rabbinen sprechen von einer physischen Teufelsgeburt Kains [1]). Aber Joh. weiß nur von sittlichen Beziehungen und geistigen Verwandtschaften der Menschen mit dem Teufel, und ein Verständniß unserer Stelle aus solchen Rabbinenfabeln wäre reines Mißverständniß.

Da Joh. schon V. 8. ἀπ' ἀρχῆς auf die Mosaische Urgeschichte hingedeutet hatte, so lag ihm die Gegenüberstellung der Christlichen Bruderliebe mit dem Kainitischen Brudermorde ziemlich nahe. Der erste Ausbruch der menschlichen Sünde in der Gestalt der Lieblosigkeit, der Selbstsucht, war der Kainitische Brudermord, gleichsam der Prototypus aller Lieblosigkeit und alles Hasses unter den Menschen. Wie nun nach Joh. alles Böse vom Teufel ist, so war auch Kains Brudermord ein Werk des Teufels, dieses Menschenmörders von Anfang an, Ev. 8, 44., Kain selbst also ἐκ τοῦ πονηροῦ (τέκνον τ. διαβόλου). Um das Teufelische in der That und Gesinnung Kains recht hervorzuheben, fragt Joh.: καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν [2]) αὐτόν; Die Antwort entspricht nicht ganz der Erzählung in der Genesis Kap. 4. Denn dort ist es der Neid über das dem Herrn

1) S. Schoettgen Hor. Hebr. und Lud. Cappellus in d. Criticis sacris zu d. St. So sagt Pseudojonathan im Targum zur Genesis: Adam cognovit uxorem suam, quam impraegnaverat Samael, angelus (mortis scilicet), et concepit et peperit Cain, qui fuit similis supernis h. e. angelis, non inferioribus, h. e. hominibus. Und R. Eleazar sagt: Quum proiecisset serpens ille immunditiem suam in Evam, eaque illam suscepisset, remque cum Adam habuisset, peperit duos filios, unum ex latere illo immundo et unum ex latere Adami; fuitque Cain similis imagine superiorum (angelorum) et Abel imagine inferiorum (hominum), ac propterea diversae fuerunt viae istius ab illius viis. Equidem Cain fuit filius spiritus immundi, qui est serpens malus; Abel vero fuit filius Adami. Et propterea, quod venit Cain de parte angeli mortis, ideo interfecit fratrem suum. — Hic habes, fügt Cappellus hinzu, explicationem verborum Ioannis Κάϊν ἐκ τ. πονηρ. u. s. w. Aber der äußere Schein des Ähnlichen täuscht.

2) Eben so gebraucht σφάζειν Herodot. 5, 5. vom Menschenmord.

wohlgefälligere Opfer Abels, weßhalb Kain ergrimmt den Bruder tödtet. Nach Johannes ist, da ἔργα nicht von den Opfern, sondern der Handlungsweise überhaupt zu verstehen ist, die Ursach des Mordes der rein teufelische Haß, womit der Böse (ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν) den Guten (τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια) verfolgt, weil zwischen Gut und Bös eine ewige Feindschaft ist. Diese Deutung ist ganz im Geiste der Johanneischen κρίσις zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels.

V. 13. liegt die Vergleichung der Brüdergemeinde der Christen (der Kinder Gottes), in Hinsicht des Hasses und der Verfolgung von Seiten der argen Welt, mit Abel, dem gerechten (frommen), zum Grunde. So scheint es, als folge Johannes einer damahls unter den Juden nicht ungewöhnlichen Ansicht, nach der Kain als Repräsentant der bösen vom Teufel beherrschten Menschenart, Abel aber als Vorbild der frommen, unschuldig leidenden Menschheit angesehen wurde [1]). Wundert Euch nicht, will Joh. sagen, wenn

---

1) Ganz deutlich ist diese Ansicht bey Philo, der in seinen Schriften: de sacrificiis Abelis et Caini; de eo, quod deterius potiori insidiari soleat; de posteritate Caini τοῦ δοκησισόφου, — die Geschichte Genes. 4. so deutet, daß Kain als Repräsentant des egoistischen und sophistischen Princips, als der Vater aller sinnlichen, begehrlichen, streitsüchtigen, lieblosen und gottlosen Menschen erscheint, Abel dagegen als Vorbild und Vater aller Frommen, Wahrheitsliebenden und Gerechten. Späterhin wurde die Allegorie von Genes. 4. mythologischer, materialistischer. S. Ludw. Cappellus zu d. St. und Schöttgen. Mit Philo übereinstimmend, unterscheiden auch die Element. Homilien III. Cap. 25. 26. die Kainit. und die Abelische Menschenart. Von Kain heißt es: φονεὺς γὰρ ἦν καὶ ψεύστης καὶ μετὰ ἁμαρτιῶν ἡσυχάζειν μηδὲ ἐπὶ τῷ (?) ἄρχειν θέλων. Ἔτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου ἀποδοχῆς προεληλυθότες, πρῶτοι μοιχοὶ ἐγένοντο. καὶ ψαλτήρια καὶ κιθάραι καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο u. s. w. Von dem Prophetenthume Abels in der Welt heißt es Cap. 26: Abel bedeute ἄνευ πάσης ἀμφιβολίας (Κάϊν nämlich sey zweydeutig κτῆσις und ζῆλος) πένθος. πενθεῖν γὰρ τοῖς αὐτοῦ (Abels) υἱοῖς παρέχει τοὺς ἐξαπατωμένους ἀδελφοὺς αὐτῶν. — Ἁγνούς, καθαρούς, ὁσίους ἀγαπᾷ, — πολέμους καταργεῖ, εἰρήνην διδάσκει u. s. w. Im N. T. entspricht unserer Stelle am meisten Judas V. 11. ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν, wobey Oekumenius bemerkt ὁδῷ τοῦ Κάϊν, τουτέστι διὰ τῆς ἀδελφοκτονίας. Vergl. Dr. Neanders gnost. Systeme S. 401 ff. Über die Vorstellungen der Kirchenväter v. Kain s. Dr. Nitzsch über den

die Welt, von ihrem Fürsten beherrscht, Euch haßt. Es war von jeher so, daß der Böse den Guten haßte und verfolgte, wie Kain den Abel, vergl. Ev. 15, 18 ff. 16, 1 ff. Da Joh. θαυμάζειν auch mit ὅτι gebraucht Ev. 3, 7., so glaube ich, daß er hier durch εἰ mehr die Möglichkeit, als die Wirklichkeit des Welthasses andeutet.

V. 14. schließt sich an das Bisherige so an: Wir, im Gegensatz gegen die hassende Welt, sind uns der Kindschaft Gottes, des göttlichen Lebens in uns, bewußt, weil wir die Brüder lieben, vergl. 2, 9 ff. 5, 1. Wer den Bruder nicht liebt, bleibt im Tode der Sünde, (wandelt noch in der Finsterniß und gehört zu den Kindern des Teufels). So zeigt sich der Unterschied zwischen den Kindern Gottes und der von dem Bösen beherrschten Welt, klar in dem Gegensatze zwischen der Liebe und dem Hasse. — Es ist ein Hauptzweck des Joh., in seinen Lesern das Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen sich und der Welt recht lebendig zu machen, daß sie als Christen Kinder des Lichts, Kinder Gottes seyen, und als solche rein und gerecht leben und insbesondere das Gebot Christi von der Bruderliebe erfüllen sollen und können. Was die Form des Gedankens betrifft, so scheint sie durch die Erinnerung an den Kainitischen Brudermord veranlaßt zu seyn. Der teufelische Kain war sittlich todt; Abel der Gerechte, obgleich leiblich getödtet, dennoch des ewigen Lebens theilhaftig. Und, wie es im Hebräerbrief 11, 4. von Abel heißt, καὶ δι' αὐτῆς (πίστεως) ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ, so sagt Philo eben in Beziehung auf 1 Mos. 4, 10. von Kain und Abel, daß jener in Wahrheit sich selber getödtet habe, und daß es demnach 1 Mos. 4, 8. heißen müsse: ἀνέστη ὁ Κάϊν καὶ ἀπέκτεινεν — ἑαυτόν, ἀλλ' οὐχ ἕτερον. — Εἰκότως δέ, fährt er dann fort, τοῦτο ἔπαθεν. ἡ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἀνελοῦσα ψυχὴ τὸ φιλάρετον καὶ φιλόθεον δόγμα, τὸν τῆς ἀρετῆς

Menschenmörder von Anfang, in der Berl. theol. Zeitschrift Bd. 3. S. 62. 64.

τέθνηκε βίον. ὥσθ᾿ ὁ Ἄβελ, τὸ παραδοξότατον, ἀνῄρηταί τε καὶ ζῇ. — ζῇ δὲ τὴν ἐν θεῷ ζωὴν εὐδαίμονα. — Ὁ μὲν δὴ σοφὸς τεθνηκέναι δοκῶν τὸν φθαρτὸν βίον, ζῇ τὸν ἄφθαρτον· ὁ δὲ φαῦλος ζῶν τὸν ἐν κακίᾳ, τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα [1]). Sollte nicht eine ähnliche Gedankenverbindung den Johannes darauf geführt haben, den sittlichen Zustand der Kinder Gottes hier als ein μεταβεβηκέναι ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν (vergl Ev. 5, 24.) darzustellen? Das zweyte ὅτι bezeichnet den Grund des οἴδαμεν ὅτι. — Die Bruderliebe der Christen, in ihrer Wirklichkeit gedacht, ist wie ein Product des lebendigen Glaubens in uns, so auch der Beweis von dem wirklich in uns geschehenen Übergang aus dem Tode der Sünde zum Leben. Nach Johannes ist diese ζωὴ die geistige Belebung, die Kindschaft Gottes, nicht die Frucht, sondern die Wurzel der Liebe; die μετάβασις selbst geschieht durch den Glauben (die πίστις δι᾿ ἀγάπης ἐνεργουμένη) Ev. Joh. 5, 24. Dem gemäß ist der allgemeinere, erklärende Satz, ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδ. μένει ἐν τῷ θανάτῳ [2]) so zu deuten: Wer den Bruder nicht liebt, zeigt damit an, daß er noch im Tode der Sünde verharrt, daß er noch nicht durch den Glauben hinübergegangen ist zum Leben aus Gott.

V. 15. Aus Vergleichung mit 4, 20. geht hervor, daß Joh., der überhaupt die Mittelstufen im sittlichen Leben nicht kennt, keinen wesentlichen Unterschied macht zwischen οὐκ ἀγαπᾶν und μισεῖν [3]). Ganz im Geiste Christi, der

---

1) S. Quod deter. potiori insid. ed. Par. 164. Mangey. I. 200. 201. §. 14. 15.

2) [Lachmann und Tischend. haben τὸν ἀδελφὸν nach ἀγαπῶν weggelassen, gewiß mit Recht, da τὸν ἀδελφὸν für einen späteren Zusatz zu halten nach Vergleichung der Handschriften und Übersetzungen man kein Bedenken tragen kann; vgl. Huther. Daß durch den Zusatz das Object des μὴ ἀγαπᾶν richtig angegeben ist, lehrt der Zusammenhang. B.]

3) Seltsam, als gäbe es einen gegründeten Bruderhaß, fügen — freylich wenige und unbedeutende Auctoritäten bey Griesbach hinter τὸν ἀδ. αὐτοῦ hinzu sine causa.

den grundlosen Zorn gegen den Nächsten für ein dem Morde gleiches Verbrechen und das lüsterne Anschauen eines fremden Weibes schon für Ehebruch im Herzen erklärt Matth. 5, 21 ff. 27. 28., sagt Joh., seiner strengen κρίσις getreu, mit Beziehung auf Kains Brudermord: πᾶς ὁ μισῶν τ. ἀδ. αὐτοῦ, ἀνθρωποκτόνος ἐστί [1]). — Die Erfahrung lehrt, wie nahe dem Haß der Mord liegt. Aber weniger dieß hat Johannes hier im Auge, als vielmehr das strenge göttliche Gericht in der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, wonach nicht sowohl die äußere That, sondern die innere Gesinnung und die verborgene Absicht des Herzens von Gott, dem Herzenskündiger, erforscht und gerichtet wird. Der Mensch pflegt die innere Unreinheit des Herzens, die Keime der Sünde, die bösen Gesinnungen und Neigungen, so leicht zu übersehen und gering zu achten, und nur vor den groben Sünden und der verbrecherischen That zu erschrecken. Gegen diese Halbheit und Äußerlichkeit ist der scheinbar harte Ausspruch des Joh. besonders gerichtet. — Und nun, welche Strafe für den Bruderhaß! Ihr wisset, sagt Joh., daß kein Menschenmörder, (also auch kein Bruderhasser,) bleibenden Theil hat am ewigen Leben. Entweder bezieht sich das οἴδατε auf früher genossenen Unterricht über die Ausschließung aller groben Verbrecher von der Erbschaft im Reiche Christi, vergl. Ephes. 5, 5., oder darauf, daß Joh. seinen Lesern das alttestam. Gesetz der Todesstrafe gegen den Menschenmörder ins Gedächtniß ruft, dasselbige aber in einem andern, rein geistigen Sinne nimmt und von dem Verlust des ewigen Lebens im Mess. Reiche deutet. Das letztere ist mir in diesem Zusammenhange wahrscheinlicher, vergl. die Philon. Stelle zu V. 14. — Da Joh. hier zu Christen spricht, die schon irgend einen Theil hatten am ewigen Leben, so spricht er, den Verlust desselben durch Bruderhaß bezeichnend, οὐκ ἔχει — — ἐν αὐτῷ (ἑαυτῷ,

1) Aehnlich heißt es Synopsis Sohar p. 97. 6: qui maledicit proximo suo in faciem eius, idem facit, ac si sanguinem eius effunderet.

wie nach Cod. A. B. u. a. Lachmann lies't[1]), *μένουσαν*. Das *ἔχειν — τι — μένον* bezeichnet bey Joh. den bleibenden und vollen Besitz einer Sache, vergl. Ev. 5, 38. Auf keinen Fall ist *μένουσαν* eine nichts sagende Abundanz.

V. 16. Nur die volle Liebe V. 16., nur die thätige wahre Liebe V. 17. 18. wird des ewigen Lebens theilhaftig. Daß *ἐκεῖνος* V. 16. sich auf Christum beziehe, darin sind alle einig; uneins aber ist man darüber, worauf *τὴν ἀγάπην* zu beziehen sey. Einige Auctoritäten und die meisten älteren Ausleger ergänzen *τοῦ θεοῦ*, oder, wie die Syr. Übers. *αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς*, und verstehen es von der Liebe Gottes in Christo, nach Röm. 5, 8. Joh. Ev. 3, 16. So aber wird der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden völlig unterbrochen. Eben so, wenn Andere bey *τὴν ἀγάπην — χριστοῦ* ergänzen. Da sowohl im Vorhergehenden, als auch im Folgenden nur von der Bruderliebe die Rede ist, so ist am natürlichsten, *τὴν ἀγάπην* schlechthin davon zu verstehen, und den Satz vollständig so zu ergänzen: Daran, an dem Beyspiele Jesu, haben wir erkannt die Liebe, die wahre volle Bruderliebe, was sie sey[2]). Wie Christus sein Leben für uns dahin gab (*ὑπὲρ ἡμῶν*, zu unserem Besten) vergl. 4, 9. 10., und uns so das höchste Muster der Freundesliebe (Ev. 15, 13.) aufstellte, so auch sollen wir (nach seinem neuen Gebot Ev. 13, 34.), unser Leben dahingeben (*τὰς ψυχὰς τιθέναι*[3]), vergl. Ev. 10, 11. 13, 36. u. a.) für die Brüder, (wenn es die Liebe fordert).

V. 17. Ist solche Liebe zu den Brüdern die Pflicht des Christen, wie unchristlich handelt dann der, der im Gegentheil, wenn er im Besitz der irdischen Lebensgüter (*τὸν βίον τοῦ κόσμου*[4]), vergl. Luk. 8, 42. 15, 12. 30. 21, 4.)

---

1) [Tischend. hat *ἐν αὐτῷ*. B.]

2) So schon S. Schmid: de natura charitatis loquitur verae, qualis etiam Christianorum vera charitas esse debet.

3) [Lachmann und Tischend. haben statt *τιθέναι* den Aor. *θεῖναι* nach A. B. C. al. aufgenommen. B.]

4) Echt Griechisch ist *βίος* hier gebraucht, wie in dem Gr. Sprüch-

seinen Bruder sieht Noth haben (*χρείαν ἔχειν*), sein Herz vor ihm verschließt; — wie bleibt in einem solchen die Liebe zu Gott (vergl. 2, 5.), die doch nur durch Bruderliebe sich erweisen und vollenden kann! vergl. 4, 12. 20. — *Κλείειν τὰ σπλάγχνα* wird vom Mitleidslosen gesagt, der sein Inneres, sein Herz (den Sitz der Liebe und des Mitleids, *τὰ σπλάγχνα*, auch mit *ἐλέους*, *τῶν οἰκτιρμῶν*, wofür auch sonst *καρδία*) dem Mitgefühl verschließt. Ähnlich ist das Paul. *στενοχωρεῖσθε ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν* 2 Kor. 6, 12. das enge Herz, die Engherzigkeit, im Gegensatz gegen die Erweiterung des Herzens, das weite Herz, *καρδία — πεπλάτυνται* [1]). *Ἀπ' αὐτοῦ* findet seine vollkommene Erklärung innerhalb der Gräcität. Wie bey *κρύπτειν*, so steht *ἀπὸ* auch bey *κλείειν* in der prägnanten Bedeutung der Entfernung von Jemand durch Verschließung, so daß der Begriff des Verschließens vor Jemand entsteht. Vergl. das classische *ἀποκλείεσθαι τινὸς* sich vor einer Sache verschließen. Xenoph. Anab. 6, 6. 13. hat *ἀποκλείειν τινὰ τινός*. Da Joh. von möglichen Mängeln des schon vorhandenen Christlichen Lebens spricht, so heißt es: *πῶς — μένει*, nicht *ἐστί*. —

V. 18. schließt mit der Ermahnung zur werkthätigen, echten Bruderliebe *ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ*.

Was zunächst die Leseart betrifft, so ist der Artikel vor *γλώσσῃ* und das *ἐν* vor *ἔργῳ* aus diplomatischen Gründen schon von J. A. Bengel gebilligt, aber erst von Griesbach

---

worte: *βίος βίου δεόμενος οὐκ ἔστι βίος.* Philo und Andere haben *χρεῖαι βιωτικαί*, *χρεῖαι τοῦ βίου.* S. **Lobeck. Phrynichus pag. 355. not.** Der Zusatz *τοῦ κόσμου* wird vielleicht von Joh. gemacht, zur Bezeichnung des Gegensatzes gegen die höheren Lebensgüter, die *ζωή*.

1) S. **Test. XII. Patriarch. Sim. pag. 533.** *ἡ καρδία μου ἦν σκληρά, καὶ τὰ ἥπατά μου ἀκίνητα, καὶ τὰ σπλάγχνα μου ἀσυμπαθῆ.* **Testam. Zabul. pag. 633.** *εἰς οἶκτον ἦλθον ἐγώ, καὶ ἠρξάμην κλαίειν καὶ ἥπατά μου ἐξηλύθησαν ἐπ' ἐμέ, καὶ πᾶσα ἡ ὑπόστασις τῶν σπλάγχνων ἐχαυνοῦτο ἐπὶ τὴν ψυχήν μου.* Ebend. **pag. 641.** *τὰ σπλάγχνα μου ἐτρέφετο ἐπ' αὐτῷ εἰς συμπάθειαν.* Noch analoger scheint **Act. Thomae 15.** *ὁ τὰ ἴδια σπλάγχνα μὴ ἐπισχῶν ἐξ ἐμοῦ*, wofür **Dr.** Thilo in den Anmerkk. *ἀπ' ἐμοῦ* lies't.

aufgenommen worden. Der Mangel des Artikels sowohl, als des ἐν vor λόγῳ zog die Auslassung des ersteren vor γλώσσῃ, und des letzteren vor ἔργῳ nach sich. So war es vielleicht sprachgebräuchlicher, vergl. Röm. 15, 18. Theognis hat in einer ähnlichen Sentenz μή μοι ἀνὴρ εἴη γλώσσῃ φίλος, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ· χερσίν τε σπεύδοι χρήμασί τ', ἀμφότερα [1]). Joh. schreibt 2 Br. 1. 3 Br. 1. ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, und so scheint auch das damit verbundene ἐν ἔργῳ ganz im Joh. Style zu seyn. Ich weiß nicht, ob ich Recht habe, wenn ich behaupte, daß das ἐν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ mehr adverbielle Art hat, als ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. Joh. setzt das thätige und wahre Lieben gegenüber dem Lieben durch Wort und die Zunge. Hier hat er mehr im Sinne, wodurch die Liebe sich äußert, dort bey ἐν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ mehr die Art und Weise. — Wie sich ἐν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ zu einander verhalten, ist leicht zu erkennen. In dem werkthätigen Lieben (ἐν ἔργῳ) giebt sich das wahre, echte Lieben (ἐν ἀληθείᾳ) zu erkennen; das letztere ist der allgemeinere Begriff des Gegensatzes gegen die Scheinliebe. Schwerer ist das Verhältniß zwischen λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ zu bestimmen. Ich nehme es nach der Gegenbemerkung von Dr. Fritzsche [2]) zurück, daß τῇ γλώσσῃ einen höheren Grad der Scheinliebe bezeichne. Allein ich kann mich auch nicht dabey beruhigen, daß der Sinn des μηδὲ τῇ γλώσσῃ nur seyn soll: aut, ut rem lectoribus oculis subiiciam, linguae agitatione, sine qua nemo loqui potest. In diesem Sinne hat es etwas Müssiges. Vielleicht ist das Richtigere dieses: Da sich ein ἀγαπᾶν λόγῳ auch ἐν ἀληθείᾳ denken läßt, so fügt Johannes, um anzudeuten, daß er damit eben nur die leere Scheinliebe als Gegensatz gegen das ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ meine, epexegetisch hinzu μηδὲ τῇ γλώσσῃ, was vielleicht auch nach dem Sprachgebrauche deutlicher war. Theognis hat es au-

1) v. 979. 980.

2) Commentt. de non nullis Pauli ad Galatas Epistolae locis. Comment. tertia. Rostoch. 1834. 4. p. 6. not.

ßer jener schon angeführten Sentenz noch in zwey andern Stellen, wo er von der bloßen Wortfreundschaft spricht V. 63. *ἀλλὰ δόκει μὲν πᾶσιν ἀπὸ γλώσσης φίλος εἶναι* und V. 96. *ὅς κ' εἴπῃ γλώσσῃ λῷστα, φρονῇ δ' ἕτερα.* Vergl. das witzige Griech. Wort *γλωσσαλγία* und *γλωσσοχαριτέω*, woraus man sieht, daß die Griechen gerade das inhaltsleere Geschwätz gern durch *γλῶσσα* ausdrückten. — Daß Joh. den Artikel *τῇ γλώσσῃ* gebraucht, rechne ich nur zu der Veranschaulichung des Ausdrucks. Nach dem Sprachgebrauch hätte er ihn auch weglassen können. — Was den Gedanken selbst betrifft, so ist es wahr, daß die echte Liebe eben so sehr Wort, als Werk hat und bedarf. Aber ganz unrichtig will z. B. Lange deßhalb hinter *τῇ γλώσσῃ μόνον* ergänzen. Eben dieses *τῇ γλώσσῃ* gestattet dem Bisherigen zu Folge keine Beschränkung der Negation in irgend einer Art. Joh. meint die ganz leere Scheinliebe, welche da, wo es die That gilt, das Wort giebt, was in Fällen, wie Joh. nach V. 17. im Sinne hat, ganz richtig ist. Auch allgemeiner gefaßt, ist die That die vollste Bewährung der Liebe.

V. 19—22. Nur wer die Brüder so werkthätig und aufrichtig liebt, wie Christus gethan und geboten hat, ist ein echter Christ, und nur das Bewußtseyn der echten Bruderliebe gewährt Ruhe der Seele, Frieden und Zuversicht zu Gott. — Daß dieß im Ganzen der Sinn sey von V. 19—22., darüber sind die Ausleger einverstanden, in der Auslegung aber des Einzelnen weichen sie sehr von einander ab [1]). Die große Schwierigkeit der Stelle wird die Ausführlichkeit der folgenden Untersuchung entschuldigen.

V. 19. Gewöhnlich gebraucht Joh. im Briefe *ἐν τούτῳ*

1) S. Samuel Andreae Diss. de corde condemnante in Hasaei et Ikenii thesaurus novus theol. philol. Tom. II. p. 990 ff. Vergl. Wolf Curae zu der St. Vorzüglich empfehlenswerth ist hier Noesselt interpretatio grammatica loci 1 Ioan. III, 19—22. Halae 1804. in Pott Sylloge Commentat. theoll. Vol. VII. pag. 1 sqq. Vergl. Fritzsche Comment. 3. de non nullis Pauli ad Galatas Epistolae locis. Rostoch. 1834. 4. p. 4—7. not.

mit ὅτι oder ἐὰν oder ὅταν, s. 2, 3. 3, 16. 24. 4, 2. 9. 10. 13. 5, 2. von der Beziehung auf das Folgende. Hier ist dieß nicht möglich. Zwar folgt ein ὅτι, aber, da das nächste zu γινώσκομεν gehört, erst V. 20., und die Verbindung mit diesem führt auf eine reine Undenkbarkeit. Dagegen ist die Beziehung auf das Vorhergehende V. 16—18., nämlich die Idee der echten werkthätigen Liebe, unmittelbar klar. Eben so ist ἐν τούτῳ 2, 5. gebraucht. — Lachmann hat καὶ vor ἐν τούτῳ gestrichen. Es ist diplomatisch sehr verdächtig. ABC. 33. 40. 65. und Klemens haben es nicht. Ist es echt, so führt es als reine Copula nur den Gedanken von V. 16—18. fort, oder vielmehr zurück zu V. 14. [1]). Statt γινώσκομεν lesen AB. 27. 29. 40. u. a. m., mehrere Übersetzungen und Väter, (s. Griesbach) γνωσόμεθα. Mill billigte es, ohne es zu rechtfertigen. J. A. Bengel aber bemerkte, es sey wegen des folgenden πείσομεν entstanden. Vielleicht hat auch die Erinnerung an Ev. 13, 35. mitgewirkt. Das wenig geschützte γινωσκόμεθα (unter den Handschriften hat es nur 9.) scheint aus Combination der beyden andern Lesearten, und was den Gedanken betrifft, in noch bestimmterer Erinnerung an 13, 35. entstanden zu seyn. Da Cod. C. nicht beystimmt, so ist mir auch die diplomatische Sicherheit für γνωσόμεθα nicht sicher genug, um es mit Lachmann ohne Weiteres aufzunehmen [2]). Exegetisch betrachtet verdient aber γινώσκομεν entschieden den Vorzug. Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ist die herrschende Formel des Briefes 3, 24. 2, 3. (4, 2.) 5, 2. Noch mehr, der Satz geht offenbar auf 3, 14. zurück, als näher bestimmende Wie-

---

1) [Tischend. hat καὶ vor ἐν τούτῳ wieder aufgenommen. Nach Huther ist καὶ wahrscheinlich ächt und ward nur ausgelassen, weil es für die Gedankenverbindung unpassend schien. B.]

2) [Nach Tischend.'s Angabe hat auch Cod. C. γνωσόμεθα; wiewohl diese Lesart die bedeutendsten Auctoritäten für sich hat, hat Tischend. doch γινώσκομεν beibehalten. Huther hält die erstere Lesart für ächt; de Wette spricht sich für die Ächtheit von γινώσκομεν aus, weil, wie schon Bengel meinte, γνωσόμεθα durch das folgende πείσομεν veranlaßt sei. B.]

derholung des Gedankens, daß nur wer liebt, erst recht weiß, daß er ein wahrer Christ ist. Es gehört zur Innerlichkeit des Johannes, daß er wiederholt hervorhebt, wodurch das Christliche Selbstbewußtseyn sich in jedem Augenblicke vor sich selbst bewährt und in seiner Echtheit sichert, vergl. V. 24. 5, 2. 2, 3. In diesem Zusammenhange kann nur γινώσκομεν die echte Leseart seyn, vergl. 2, 3. — Die leerste Wiederholung entstände, wenn ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν die Aufrichtigkeit und Wahrheit der Liebe bedeutete. Schon der Artikel vor ἀληθείας weis't auf etwas anderes hin. Mit dieser Formel ἐκ τῆς ἀληθείας, vergl. Ev. 18, 37., umschreibt Johannes das Christseyn, sofern es in der Christlichen, der Wahrheit schlechthin, seinen Grund und Ursprung hat. Er hätte eben so gut sagen können, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν, vergl. 4, 6. Beydes ist für ihn ein und dasselbe. Es ist möglich, daß das voraufgehende ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ auf diesen Ausdruck führte. — Jetzt entsteht aber die Frage, ob der Satz mit ἐσμὲν schließt, (Lachmann hat hinter ἐσμὲν ein Punctum,) — oder ob er sich im Folgenden fortsetzt, so daß καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν von ἐν τούτῳ abhängig, dem γινώσκομεν coordinirt ist? Dr. Fritzsche leugnet sogar die Möglichkeit einer solchen Verbindung.

Man muß einräumen, daß ἐν τούτῳ — πείσομεν etwas für den Joh. Briefstyl Befremdendes hat. Auch müßte man ἐν τούτῳ mit πείσομεν verbunden etwas anders nehmen, als mit γινώσκομεν. Hier wäre es mehr daran, dort mehr dadurch. Aber dieß ließe sich ertragen. Wenn Joh. die echte Christliche Bruderliebe unter dem doppelten Gesichtspuncte betrachtet, einmahl, wie sie für den Christen die Bewährung des Christlichen Princips ist, sodann, wie sie die Christliche Ruhe und Freudigkeit vor Gott begründet, so ist das nicht nur an sich wahr, sondern es liegt, auch abgesehen von den streitigen Worten, in dem anderweitigen Zusammenhange der Stelle V. 19—22. Also die Möglichkeit einer unmittelbaren logischen Verbindung von

καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν mit *ἐν τούτῳ,* — so daß V. 16—18. die gemeinschaftliche Voraussetzung beyder Sätze ist, — läßt sich nicht leugnen. Allein wir müssen den Satz *καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ* — — für sich betrachten. Wir haben vorausgesetzt, daß *πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν* mit dem *παῤῥησίαν ἔχειν* V. 21. synonym ist. Dieß ist streitig. — Die Leseart betreffend, — so lies't Lachmann *τὴν καρδίαν ἡμῶν* nach Cod. A. B. 66. Aber so wenige Auctoritäten, von denen nur Cod. B. die Leseart sicher gewährt, reichen gegen das wohlgeschützte *τὰς καρδίας* nicht hin, und man muß Dr. Fritzsche beystimmen, daß die Gleichmacher den Singular aus V. 20. und 21. genommen zu haben scheinen [1]). Da V. 20. 21. 22. 23. Gott, nicht Christus der herrschende Begriff ist, so muß *ἔμπροσθεν αὐτοῦ* auf Gott bezogen werden. Diese proleptische Beziehung des Pronomens ist im Joh. Style unbedenklich [2]). Das *ἔμπροσθεν αὐτοῦ* bezeichnet die Gegenwärtigkeit Gottes, oder die Gegenwart vor Gott, aber in welchem Sinne? Das Futurum *πείσομεν* scheint auf ein künftiges *ἔμπροσθεν αὐτοῦ* hinzuweisen. Und da unsere Stelle an Kap. 4, 17 ff. eine entsprechende und weiter ausgeführte Parallele hat, so liegt es nahe, dieses *ἔμπροσθεν αὐτοῦ* auf die dort bestimmt ausgedrückte *ἡμέρα τῆς κρίσεως* zu beziehen. Daraus folgt aber auch, daß *πείθειν τὰς καρδίας* nur ein anderer Ausdruck für *παῤῥησίαν ἔχειν* 4, 17. ist, nämlich die Befreyung der Herzen von der Furcht vor Gott, vergl. 4, 18. Für diese Erklärung spricht V. 21., obgleich er mit V. 19. 20. syntaktisch nicht verbunden ist. Die syntaktische Verbindung wäre nur möglich, wenn V. 21. *ἀγαπητοὶ* fehlte, und wirklich vorhanden, wenn Joh. geschrieben hätte *ἐὰν δὲ ἡ καρδία ἡμῶν.* Allein dessen un=

---

1) [Lachmann in der großen Ausg. hat *τὰς καρδίας ἡμῶν* wieder aufgenommen; auch Tischend. hat diese Lesart beibehalten. Huther hält es ebenfalls für wahrscheinlich, daß der Plural nach V. 20. in den Singular verändert ist. B.]

2) Auch den Classikern, nur nicht in dem Maaße, ist die präparatorische Kraft des Pronomens nicht fremd s. Kühners Syntax 329 ff.

geachtet steht V. 21. offenbar mit V. 19. und 20. in dem Verhältnisse, daß er, was diese besagen, weiter führt. Es ist also nur die Frage, ob auch der Sprachgebrauch erlaubt, *πείθειν τὰς καρδίας* in der angegebenen Art synonym mit *παῤῥησίαν ἔχειν* zu nehmen. Daß *πείθειν* von der Begütigung, Besänftigung des Zornigen gebraucht werde, ist durch folgende Stellen außer Zweifel: Matth. 28, 14. *ἡμεῖς πείσομεν αὐτὸν* (*τὸν ἡγεμόνα*) *καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν.* Joseph. Archäol. 6, 5. 6., wo Samuel verspricht, er wolle Gottes Zorn über das Volk besänftigen, *ὑπισχνεῖται καὶ παρακαλέσειν τὸν θεὸν συγγνῶναι περὶ τούτων αὐτοῖς, καὶ πείσειν.* Dahin gehört auch die Stelle im Plutarch, wo ein Bruder zum andern sagt *ἀπολοίμην εἰ μή σε τιμωρησαίμην*, während der andere antwortet, *ἀπολοίμην, εἰ μή σε πείσαιμι.* In unserer Stelle ist freylich nicht von Zorn, oder Feindschaft die Rede, die besänftigt werden müßten, aber, obwohl ich kein weiteres Beyspiel dafür habe, so halte ich doch für unbedenklich, nach dieser Analogie *πείθειν τὰς καρδίας* von der Beruhigung der in der Gegenwart des heiligen Gottes im Gericht furchtsam aufgeregten Herzen zu erklären. Braucht Josephus a. a. O. *πείθειν* synonym mit *παρακαλεῖν*, so liegt in dieser Verwandtschaft eine Rechtfertigung. Selbst, wenn man Bedenken trüge, die ursprüngliche Bedeutung von *πείθειν*, die des Beredens, Überzeugens, Bewegens zu etwas, fallen zu lassen, so würde doch aus dem Zusammenhange am Ende derselbe Sinn hervorgehen. Denn, wenn nicht etwa das folgende *ὅτι* — den Gegenstand oder Inhalt des *πείθειν* bestimmt, was ich für unmöglich halte, so muß das näherbestimmende Moment in V. 21. liegen. Nimmt man daraus nun das *παῤῥησίαν ἔχειν*, so entsteht für *πείσομεν* der Begriff der Beruhigung, Ermuthigung des furchtsamen Herzens.

Allein Dr. Fritzsche leugnet jede Beziehung des *πείσομεν* auf *παῤῥησίαν ἔχειν* V. 21., und indem er es auf das vorhergehende *ἀγαπῶμεν — ἐν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ*

V. 18. bezieht, faßt er die Stelle Lateinisch so: Et coram Deo, h. e. Deum intuiti et reveriti, animos nostros flectemus (np. ad amorem vitâ factisque ostendendum), quia, si animus nos (huius officii praetermissi) condemnet, quia maior est, inquam, Deus animo nostro et omnia scit, u. s. w.

Bey der unleugbaren Schwierigkeit der von mir bisher geschützten Auslegung, würde ich sehr geneigt seyn, dem scharfsinnigen Ausleger beyzustimmen, wenn ich folgende Bedenklichkeiten zu überwinden vermöchte:

So wie Dr. Fritzsche die Stelle faßt, enthält sie offenbar eine Ermahnung zur echten Bruderliebe. Ist nun eine solche schon V. 18. bestimmt ausgesprochen, so befremdet es, sie sogleich darauf wiederholt zu finden, allerdings mehr mittelbar und mit einem anderen Motiv verbunden. Aber gerade dieß andere Motiv hat etwas Bedenkliches. Nach dem Bisherigen liegt für Joh. das Hauptmotiv zur Bruderliebe in dem inneren organischen Zusammenhange der Christlichen Kindschaft Gottes, worin die Liebe als Element der Christlichen Frömmigkeit (δικαιοσύνη) nach dem Gebote und dem Beyspiele des Erlösers, und als nothwendige innere Bewährung und Sicherung das Christlichen Princips nicht fehlen darf. Hierauf stützt sich die Verpflichtung und die Ermahnung V. 16—18. — Der Gedanke der Gegenwart Gottes im Geiste ἔμπροσθεν αὐτοῦ — hat an und für sich ein bedeutendes praktisches Moment, aber alles, was darin von Antrieb zur Christlichen Liebe liegen kann, ist schon in dem Bisherigen begrifftn und ungleich positiver und klarer ausgedrückt. Zwar wird dieß ἔμπροσθεν αὐτοῦ von Dr. Fritzsche in Verbindung mit dem folgenden ὅτι V. 20. näher bestimmt als der Gedanke der richterlichen Allwissenheit und Heiligkeit Gottes. In der Parallele 4, 17—19. setzt Johannes diesen Gedanken mit der Ermahnung zur vollkommenen Liebe in Verbindung, aber nicht unmittelbar, sondern, wie 4, 17. vergl. 3, 21. 22. zeigt, durch Vermittlung der Christlichen Parrhesie vor Gott im Gerichte und im Gebete. Dieses παῤῥησίαν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν ist

ein hohes Gut, wonach der Christ aus natürlichem Bedürfnisse strebt, wozu er aber nur durch Ausübung der echten Bruderliebe gelangt. Wird es nun von Joh. als ein solches gedacht, welches vorzugsweise *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως* in Anwendung kommt, so würde sich, wenn es auch V. 19. gemeint wäre, daraus das Futurum *πείσομεν* erklären, während bey der andern Auslegung auffallend ist, daß nicht, wie V. 18., der auffordernde Conjunctiv gebraucht ist [1]). — Dazu kommt, daß, wenn *πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν* die Bewegung der Gemüther zur thätigen Liebe seyn sollte, dieß um so mehr näher bestimmt seyn müßte, weil es nach dem Bisherigen nicht mehr erwartet wird, und das Futurum *πείσομεν* und das ganze Folgende auf eine andere Beziehung hinweis't. — Endlich kann unter *τὰς καρδίας ἡμῶν* trotz dem Plural wegen des Folgenden nicht die handelnde Seite des Gemüthes verstanden werden, sondern nur die urtheilende, richtende, kurz das, was wir die conscientia consequens nennen [2]). Ist aber dieß, so kann *πείσομεν* — — nicht die Bewegung zur Liebesthätigkeit, sondern nur die Beruhigung des Gewissens bedeuten. Und so kehre ich mit größerer Sicherheit als zuvor zu der von mir behaupteten Auslegung zurück.— Mag es auch nach dem Obigen sein Bedenken haben, *καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ* — — mit *ἐν τούτῳ* unmittelbar zu verbinden, so daß besser scheint, mit Lachmann und den Alten hinter *ἐσμὲν* ein Punctum zu setzen, — wenigstens den Zusammenhang der unmittelbaren Aufeinanderfolge der Sätze muß Jeder zugeben. Dann aber muß auch erlaubt seyn, die logische Beziehung so zu fassen: Daran (V. 16—18.) erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind. Und so [3]),

1) Eine einzige Handschrift bey Matthäi hat *πείσωμεν*. Aber Matth. bemerkt: ex correctione istud *ω*.

2) So bestimmt den Begriff der *καρδία* durch *συνείδησις* schon Origenes in Catena Niceph. I. p. 88. und Theophylakt sagt: *πείσομεν τὴν συνείδησιν ἡμῶν, τοῦτο γὰρ βούλεται σημαίνειν διὰ τῆς καρδίας.*

3) Ähnlich die alten Griech. Ausleger: *τοῦτό φησιν, ὅτι διὰ τοῦ ἀληθεύειν* (*ἐκ τῆς ἀληθείας* nämlich verstehen sie von der Aufrichtig=

(wenn wir in der lebendigen Liebe die Bürgschaft haben, aus der Wahrheit zu seyn,) werden wir vor ihm (einst im Gerichte) unsere Herzen (Gewissen) beruhigen (daß wir Freudigkeit zu ihm haben können).

Ehe wir weiter gehen, ist wegen des Folgenden kurz zu berühren, daß Johannes voraussetzt, das Christliche Gewissen habe, weil das Christliche Leben und Handeln nie ein unbedingt vollkommenes ist, im göttlichen Gerichte immer Ursach zu zagen. Erst dadurch, daß es über den innersten Mittelpunct des Lebens, den Christlichen Wahrheitsbesitz in der Liebe (den Glauben und die Liebe) volle Sicherheit hat, gelangt es zur Ruhe und Freudigkeit vor Gott.

V. 20. Die Verbindung dieses Verses mit dem vorhergehenden richtig zu bestimmen, wird durch das doppelte *ὅτι* in der vulgären Leseart allerdings erschwert. Das zweyte *ὅτι* wird von A. 33. 63., einigen Übersetzungen und Kirchenvätern weggelassen. Lachmann streicht es deßhalb [1]). Allein die Übersetzungen und die auslegenden Väter (Oekumenius, — Theophylakt hat es — und Augustin), sind in solchen Fällen von geringem Gewicht, und da bey der Auslassung in so wenigen Handschriften der Verdacht nahe liegt, daß sie nur der Schwierigkeit wegen geschehen ist, so fehlt zur Ausstoßung die hinreichende diplomatische Befugniß. Wenigstens muß versucht werden, ob sich das doppelte *ὅτι* nicht irgendwie rechtfertigen und erklären läßt. Dieß ist auf die verschiedenste Weise geschehen. Aber die Aufgabe ist nicht, das doppelte *ὅτι* an sich philologisch etwa zu entschuldigen, sondern es mit dem Inhalt und Zusammenhang des Gedankens V. 19. richtig zu erklären. Gerade hierin liegt

---

keit) *πείσομεν τὴν συνείδησιν ἡμῶν.* So Theophylakt. Aber weder Theoph. noch Oekum. ist über das *πείσομεν* klar geworden. Sie fragen: *πῶς πείσομεν?* Und die Antwort ist: *Τοῦτο καθ' ἑαυτοὺς θέμενοι, ὡς ὑπὸ θεῷ μάρτυρι ποιούμεθα τοὺς λόγους*, so daß sie darin die im Zusammenhange gar nicht liegende Ermahnung, die Wahrheit zu reden, und nicht zu lügen finden.

1) [In der größeren Ausgabe hat Lachmann dieses *ὅτι* wieder aufgenommen, welches auch Tischendorf beibehalten hat. B.]

die Hauptschwierigkeit, da bey der Kürze und Unbestimmtheit des Ausdrucks die mannigfaltigste Auffassung und Combination möglich ist.

Mit richtigem Tacte sagt ein altes Scholion [1]: τὸ δεύτερον ΟΤΙ παρέλκει. Oekumenius läßt es deßhalb weg, und Theophylakt, obwohl er es hat, unerklärt. Überhaupt aber scheinen die Griech. Ausleger die Schwierigkeit der Stelle kaum gefühlt zu haben, erklärt haben sie nichts. Neuere halten das zweyte ὅτι auch für überflüssig, aber sie suchen den Überfluß zu erklären. In der Zeit, wo man dem geduldigen Hebraismus, wie einem verborgenen Helfer in aller Noth, jegliche Unregelmäßigkeit der neutest. Sprache aufbürdete, sagte man, das zweyte ὅτι sey eine Hebraisirende Indication des Nachsatzes, wie כִּי 1 Mos. 22, 16. 17. Mag es mit diesem כִּי im Nachsatze seine Richtigkeit haben [2], nimmer folgt daraus, daß die neutest. Gräcität ihr ὅτι eben so gebraucht. Die Alexand. Übersetzung, der es doch sehr nahe lag, hat es nicht so gebraucht; sie läßt כִּי, wenn es wirklich so steht, unübersetzt; selbst 1 Mos. 22, 16. 17. wird das zweyte כִּי so wenig, wie das erste durch ὅτι übersetzt, vielmehr das erste gar nicht, das zweyte aber durch ἦ μὴν ausgedrückt. Eben dieses ἦ μὴν der LXX 1 Mos. 22, 17. hat Andere darauf gebracht, unser ὅτι, entsprechend dem Hebr. כִּי, als Versicherungspartikel, profecto!, zu nehmen. Allerdings wird כִּי so gebraucht [3]; aber es hat dann seinen eigenen Grund, und das N. T. hat sein ὅτι nie so verwendet. Diejenigen, welche lieber bey der Griechischen Analogie stehen bleiben, haben, wenn sie sich entschließen können, das zweyte ὅτι als Wiederholung des ersten anzusehen, längst [4] gesagt, das zweyte ὅτι nehme mit einem gewissen Nachdruck, den man etwa durch das Lat. inquam ausdrücken könne, das erste wieder auf. Dafür fehlt es

1) Matthaei p. 126.
2) S. Gesenius Handwörterb. I. 869.
3) S. Winer Lexic. manuale p. 472.
4) S. S. Schmid und Bengel.

nicht an rechtfertigenden und entschuldigenden Beyspielen in den Classikern, z. B. Xenoph. Anab. 7, 4. 5.: Ἀφιεὶς δὲ τῶν αἰχμαλώτων ὁ Σεύθης εἰς τὰ ὄρη, ἔλεγεν, ὅτι, εἰ μὴ καταβήσονται [οἰκήσοντες] καὶ πείσονται, ὅτι κατακαύσει καὶ τούτων τὰς κώμας καὶ τὸν σῖτον u. s. w.; ebendas. 5, 6. 19. Τιμασίων καὶ Θώραξ — πρὸς ἐμπόρους τινὰς — — λέγουσιν, ὅτι, εἰ μὴ ἐξευπορίουσι τῇ στρατιᾷ μισθόν, ὥστε ἔχειν τὰ ἐπιτήδεια ἐκπλέοντας, ὅτι κινδυνεύσει μεῖναι τοσαύτη δύναμις ἐν τῷ Πόντῳ. Bietet nun sogar 1 Mos. 22, 16. 17. von Seiten des Hebraismus Analogie, ja am Ende das N. T. selbst Ephes. 2, 11. 12. ein entsprechendes Beyspiel an, so scheint die rechtfertigende Untersuchung für unser doppeltes ὅτι beendigt. Wenn die Scrupulösen sagten, der Zwischensatz in unserer Stelle sey für eine solche Wiederholung zu kurz, so lag die Antwort in der ersten Xenophontischen Stelle, wo der Zwischensatz nicht größer ist. Die Hauptsache aber besteht darin, daß die Wiederholung ihren Grund nicht in der Vergeßlichkeit des Schriftstellers, sondern einen rhetorischen Charakter hat, nämlich, bey kurzen Zwischensätzen, den Gedanken durch das wiederholte ὅτι stärker hervortreten zu lassen. Indessen lauten die angeführten Stellen nur auf ὅτι daß, nicht auf ὅτι weil. Sie haben also unmittelbar nur für diejenigen Gültigkeit, welche das ὅτι auch hier beyde Mahle nicht als Causalpartikel, sondern als Conjunction, zu πείσομεν gehörig, nehmen, nämlich so, daß ὅτι — μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν u. s. w. diejenige Wahrheit bezeichnet, wovon der Christ sein Herz zu überzeugen habe. Grammatisch läßt sich dagegen nichts einwenden. Allein es ist schwer, ja unmöglich, den Gedanken in irgend einer den Worten entsprechenden Art und Wendung aus dem Zusammenhange zu begreifen und zu rechtfertigen. Denn daß Gott größer ist als unser Herz, daß er alles weiß, — davon, so im Allgemeinen, ist jeder Christ überzeugt, es ist die Voraussetzung alles Christlichen Denkens. Man sagt, Joh. wolle diese Überzeugung beson=

ders beleben, um seine Leser daraus unter den Anklagen des Gewissens Ruhe und Frieden schöpfen zu lassen. Aber dann muß das Größerseyn Gottes, nicht in Vergleichung, sondern nur im Gegensatz gegen das anklagende Gewissen, von der verzeihenden Güte Gottes verstanden werden; was offenbar willkührlich ist und nur mit der logischen Noth, — die man sich aber erst gemacht hat, — entschuldigt werden kann. Der bedingende Zwischensatz ἐὰν — — führt darauf zu fragen, ob Joh. sagen wolle, daß Gott nur größer sey an Güte, wenn unser Gewissen uns verklagt, außerdem aber nicht? Dieß wäre an sich Unsinn und wegen V. 21. auch für Johannes. Man könnte diesen Einwurf sophistisch nennen, — was er für den genauen Interpreten nicht ist, — aber die Bedenklichkeit wird man gelten lassen, daß bey dieser Auslegung ἔμπροσθεν αὐτοῦ V. 19. im höchsten Grade müssig erscheint. Wir sollen uns vor Gott überzeugen, — daß er, wenn unser Gewissen uns anklagt, gnädiger ist, als dieses und allwissend! Nur, wenn πείσομεν etwas anderes ist, als sich von einer Wahrheit überzeugen, wenn es die Beruhigung der Gemüther ausdrückt, hat ἔμπρ. αὐτοῦ einen Sinn und Zweck (vergl. oben), — in diesem Falle aber kann ὅτι nicht Conjunction seyn, sondern muß als Causalpartikel den Beruhigungsgrund angeben.

Dieß ist nun auch die Meinung beyweitem der meisten Ausleger. Allein kaum sind sie darüber einig, daß das erste ὅτι weil ist, so fangen sie nun erst recht an, nicht nur über das zweyte ὅτι, sondern über das μείζων und den ganzen logischen Zusammenhang der Stelle zu streiten.

Von denen, die sich nicht überzeugen konnten, daß ὅτι als Causalpartikel nach einem so kurzen Zwischensatze nur rein wiederholt sey, und doch die Causalverknüpfung des Satzes mit πείσομεν V. 19. nicht aufgeben wollten, nahmen Einige, um kurz von der Sache zu kommen, die diplomatische Hülfe der Auslassung des zweyten ὅτι in einigen Handschriften dankbar an. Andern, wie Beza, gefiel die

Conjectur des H. Stephanus, ἔτι μείζων zu lesen[1]). Andere aber, ängstlicher, versuchten es anderweitig zu erklären und zu rechtfertigen. Eine Zeitlang war die Annahme einer Ellipse bey dem zweyten ὅτι beliebt. Diese aber wurde sehr verschieden bestimmt oder ergänzt. Camerarius z. B. den Sinn treffend, nimmt vor dem zweyten ὅτι eine Aposiopesis an und ergänzt nihil relinquitur bonae spei apud Deum, quia —. Ähnlich Episcopius: eheu, quam male nobiscum agetur, nam —. Diese beyden verstehen das μείζων von der größeren Richterstrenge des allwissenden Gottes. Andere aber, davon ausgehend, daß μείζων sich auf die vergleichungsweise größere Gnade Gottes beziehen müsse, wenn sich das erste ὅτι als Causalpartikel unmittelbar an πείσομεν anschließen solle, geben dem zweyten als Conjunction die Ergänzung, wie z. B. Calovius, scimus aut scire debemus, quod — —. Allein alle diese Ellipsen sind philologisch betrachtet ungleich härter, als die einfache Annahme einer Wiederholung des causalen ὅτι. Die Stelle hat gar nicht das Pathos, wodurch der elliptische oder brachylogische Gebrauch des zweyten ὅτι entschuldigt werden könnte. — Indeß war die Scheu vor der Wiederholung des causalen ὅτι so groß, daß manche lieber dem Sam. Andreä beystimmten, welcher das erste ὅτι, mit ἐάν verbunden, für ὅτε ἄν oder für ὅταν nahm, das zweyte aber als Causalpartikel näher zu καταγινώσκῃ bezog, und das Ganze so faßte: — et coram ipso sedabimus corda nostra, si quando cor nostrum nos arguendo condemnet, eo quod (ὅτι) Deus maior sit corde nostro et norit omnia. — So würde also — umgekehrt gerade das erste ὅτι überflüssig. Aber eben diese Untersteckung des ὅτι in dem folgenden ἐάν, um entweder das ὅταν herauszubringen, oder, was J. A. Bengel vorzog, den Begriff des ὃ ἐάν zu erzeugen, kann durch nichts gerechtfertigt werden, weder jenes durch Berufung auf Matth. 5, 31. AG. 15, 1. Röm. 10, 9.,

1) Conjecturen über das N. T. von J. Chrph. Fr. Schulz. S. 584.

noch dieses durch Kol. 3, 23. Dazu kommt, daß Andreä in seiner Auslegung die Anklage des Gewissens auf den Gedanken der Allwissenheit Gottes gründet, während doch nach dem Zusammenhange der Stelle, insbesondere aber dem Gegensatze von V. 21. der Mangel der Bruderliebe es ist, worauf sich die κατάγνωσις des Gewissens bezieht. J. A. Bengels Erklärung des ersten ὅτι quicquid s. quibuscunque rebus condemnarit nos cor nostrum, — griff ein Holländischer Philolog, Hoogeween[1]), auf; aber er entwickelt sie richtiger, indem er ὅτι als relativum compositum ὅ,τι mit ἐὰν verbunden, wie es Kol. 3, 23. zu stehen scheint, für quodcunque, quicquid demum nimmt, und dem Ganzen (V. 19. 20.) den Sinn giebt: et hinc cognoscimus, nos ex veritate esse, et coram ipso secura reddemus corda nostra quocunque tandem crimine damnat nos cor: quia vel nam maior est deus corde nostro u.s.w.

Diese Auslegung hat besonders Nösselt weiter entwickelt[2]). Da Johannes hier nicht sowohl das schlafende Gewissen wecken und schärfen, sondern vielmehr das ängstliche beruhigen und trösten wolle, so könne, meint Nösselt, keine von den Auslegungen hier Statt finden, durch die aus der Vergleichung des verdammenden Gewissens mit der Allwissenheit des strafenden Gottes ein schreckender Gedanke für das geängstigte Christenherz entstehe. Der Zusammenhang fordere einen tröstlichen Sinn, wie ihn die Hoogeweensche Auslegung darbiete, und offenbar wolle Joh. dieß sagen: „Der wahre Christ könne sich im Bewußtseyn seiner vollen, ungefärbten Liebe zu den Brüdern, wie sein Gewissen ihn auch sonst anklagen möge, der Gnade Gottes sicher getrösten; denn er, der liebevolle Gott, sey im Verzeihen größer, als unser Herz, und seine Allwissenheit kenne besser, als wir selbst, unsere Schwachheit, unsren Schmerz über die Sünde, aber auch unsern Liebessinn und unser Streben.“ Wie

1) Doctrina particular. graec. ed. Schütz. p. 598 sq.
2) In d. a. Abhandlung.

Petrus einst, da ihn der Herr zu wiederholten Mahlen fragte, ob er ihn liebe, sich endlich damit tröstete, daß er antwortete: Herr du weißt alles, Du weißt auch, daß ich Dich liebe! — gerade so suche Johannes hier, in Erinnerung an diese Geschichte, Ev. 21, 15 ff., die geängstigten Gemüther seiner Leser mit der Allwissenheit des gnadenreichen Gottes zu trösten. Auch der Widerspruch, den man etwa in V. 21. gegen diese Erklärung finden könne, verschwinde, wenn man bedenke, daß die κατάγνωσις τῆς καρδίας ἡμῶν V. 21. eine ganz andere sey, als V. 20.; jene beziehe sich auf den Mangel an Bruderliebe, diese aber auf alle andern Sünden außer dem Mangel an Bruderliebe. Wie es nun im Ev. Matth. 6, 14. heiße: So Ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird Euch Euer himmlischer Vater auch vergeben, — so gründe Joh. auch hier auf das Bewußtseyn der Liebe zu den Brüdern die Hoffnung der Sündenvergebung.

Sind wir nun so durch Nösselt in den vollen Zusammenhang der Stelle geführt worden, aber, wie mir scheint, nicht in den wahren, so kommt es jetzt darauf an, eben durch eine genauere Beurtheilung der Nösseltschen Auslegung den Streit zu einer Entscheidung zu bringen.

Die grammatische Seite betreffend, so mag es an sich unbedenklich seyn, daß καταγινώσκειν V. 20. durch ὅ,τι seinen objectiven Accusativ [1]) bekommt, während für die antithetische Parallele V. 21. ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν keiner erfindlich ist. Allein wenn nach Nösselt gerade die κατάγνωσις V. 21. einen andern Inhalt haben soll, als V. 20., so durfte V. 21. der objective Accusativ am wenigsten fehlen. Die Hauptsache aber ist, daß die Formel ὅ,τι ἐὰν sich auch im N. T. nicht nachweisen läßt. Kol. 3, 23. hat diplomatisch nur ὃ ἐὰν oder ὃ ἂν

1) Καταγινώσκειν, in der Regel mit dem Genitiv der Person und dem Accusativ der Sache, steht gerade in der biblischen Gräcität oft bloß mit dem Genitiv der Person, z. B. Deut. 25, 1. Sir. 14, 2. Testam. XII Patr. p. 536. ed. Fabr.

Sicherheit, vergl. Ephes. 6, 8. Ὅ,τι ἂν gebrauchen die neutest. Schriftsteller oft genug, auch Johannes Ev. 2, 5. 14, 13. u. a. Joh. hat ὃ ἐὰν V. 22. 3 Joh. 5. Ev. 15, 7., aber nie ὅ,τι ἐάν [1]). — Was sodann den Zusammenhang der Stelle betrifft, so muß man zugeben, daß im Allgemeinen ein tröstender, beruhigender Sinn gefordert wird. Aber es ist genug, wenn er im Resultat des Ganzen liegt. Es ist logisch im Einzelnen auch ein Gegensatz denkbar, ja, wegen der antithetischen Parallele zwischen ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία — V. 20. und ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν V. 21. sogar wahrscheinlich. Hiernach denkt sich Joh. offenbar in beyden Versen in Beziehung auf dasselbe Object, — nämlich die aufrichtige Bruderliebe, — so Anklage wie Nichtanklage des Gewissens. Ich sage Anklage und Nichtanklage, — nicht Verdammniß, — denn καταγινώσκειν hat einen schwächeren Ton als κατακρίνειν, welches Joh. vielleicht absichtlich nicht gewählt hat, weil dieses mehr dem Gerichte Gottes zukommt. — Soll man nun glauben, daß Joh. für beyde Fälle gleichen Trost und gleiche Beruhigung gewähren wollte? Kaum in irgend einer andern Verbindung wäre dieß denkbar; ja ohne genauere Entwicklung und Vermittlung der entgegengesetzten Verhältnisse ist es rein undenkbar. Hier aber fehlt es an aller Entwicklung und Vermittlung des Entgegengesetzten. — Nach Johannes ist die Christliche Bru-

1) [Statt ὅτι ἐὰν hat Lachmann ὅ τι ἐάν. Gegen die oben im Texte stehende, von Düsterdieck wiederholte Behauptung, daß die Verbindung ὅ τι ἐὰν sich nirgends im N. T. finde, und gegen de Wette, welcher aus der Schwierigkeit, ὅ τι ἐὰν für ὅ τι ἂν zu nehmen, ein Bedenken gegen die von Baumg.-Crus. und Huther gebilligte Erklärung Hoogeween's hernimmt, ist zu bemerken, daß im N. T. in den zuverlässigsten Handschriften diese Verbindung einige Male vorkommt, vergl. Kol. 3, 17. Ausg. von Tischend., Gal. 5, 10. ὅστις ἐὰν Ausg. von Lachm., Apgesch. 3, 23. ἥτις ἐὰν Ausg. von Tischend. Huther sagt mit Recht, daß in sprachlicher Hinsicht diese Verbindung nichts gegen sich habe. Demnach würde allein in den aus dem Zusammenhange wie unserer Verse so der ganzen Anschauungs- und Darstellungsweise des Johannes sich ergebenden Gründen die Entscheidung der Frage zu suchen sein, ob an dieser Stelle ὅτι ἐὰν oder ὅ τι ἐὰν zu lesen ist. B.]

derliebe nicht etwa eine einzelne Tugend, welche den Mangel der übrigen irgendwie bedecken könnte vor Gott, sondern sie ist die Christliche Cardinaltugend überhaupt, und zwar in der Art, daß aller Mangel und alle Vollkommenheit des sittlichen Lebens vor Gott nur daran haftet. So bezieht sich die Anklage, wie die Nichtanklage des Gewissens nur auf den Mangel an Bruderliebe. Allerdings hat die Versöhnung Christi für unsere Sünden zu ihrer wesentlich ersten Bedingung den Glauben, aber ohne die Christliche *δικαιοσύνη*, ohne die *ἁγνότης*, welche vorzugsweise in der Liebe besteht, hat sie auch keine Kraft für den Glauben. Dieß ist ein Grundgedanke des Briefes. Wie soll nun Joh. in dieser Verbindung sagen können, daß, wenn auch das Gewissen uns des Mangels an wahrer Liebe anklage, doch die versöhnende Gnade Gottes groß genug sey, um uns zu verzeihen? — Nach Nösselt wäre in unserer Stelle der Fall angenommen, daß der Christ mehr Liebe, überhaupt mehr Tugend habe, als er selbst wisse. Allein dieß halte ich im Zusammenhange des Joh. Briefes für undenkbar. Kap. 21. im Ev. V. 17., worauf man sich beruft, ist das Verhältniß ein ganz anderes. Petrus weiß, daß er den Herrn lieb hat. Er kann es ihm nur augenblicklich nicht manifestiren, wie er wollte. Und nur in diesem Sinne sagt er: Herr Du weißt alles, Du weißt auch, daß ich Dich liebe. Sein Gewissen ist mit dem Wissen Christi über seine Liebe in voller Übereinstimmung. — Das Entscheidendste aber gegen Nösselt ist, daß *μείζων ἐστὶν ὁ θεός*, an sich unbestimmt, seine nähere Bestimmung nur aus seiner unmittelbaren Umgebung erhalten kann. Hierin liegt nur zweyerley, worauf eine Beziehung möglich ist, entweder das vorangehende *ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία*, oder das folgende *καὶ γινώσκει πάντα*. Da Gott ausdrücklich mit unsrem Gewissen verglichen, dieses aber als anklagend gedacht wird, so ist fast unausweichlich, *μείζων* zunächst auf die größere Macht Gottes im Anklagen, also auf die richterliche Größe Gottes zu beziehen. Das folgende *καὶ γινώσκει πάντα*

gehört nicht unmittelbar zur Vergleichung, aber es erklärt dieselbe in sofern, als derjenige, ὃς πάντα γινώσκει, auch größer seyn muß im καταγινώσκειν [1]), als das menschliche Gewissen. Diesem entgeht in seiner Beschränktheit mancher Mangel, manche Unlauterkeit des eigenen Herzens, während vor dem allwissenden Gott alles bloß und offenbar ist. Hiernach würde der Satz, für sich betrachtet, so zu fassen seyn: Erkennt unser Gewissen gegen uns wegen Mangels an Liebe, — wie vielmehr Gott, der heilige, der Alles kennt! [2]) Allein es ist unmöglich, diesen Gedanken unmittelbar mit πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν V. 19. auf eine causale Weise (ὅτι) zu verbinden. Wenn πείσομεν τὰς καρδ. V. 19. von der Beruhigung der Gewissen vor Gott zu verstehen ist, so erwartet Jedermann hinter ὅτι den Gedanken der unendlichen Vatergüte Gottes. Aber warum drückt dieß Joh. nicht aus, warum spricht er nicht von der Liebe Gottes, warum ausdrücklich gerade nur von der Allwissenheit, womit sich kein Mensch, den das Gewissen verklagt, wahrhaft zu trösten vermag, da alle Sündenvergebung auf der Idee der Liebe und Gnade und nicht darauf beruhet, daß Gott noch an irgend einem Puncte etwas Gutes weiß, wovon wir nichts wissen? [3]) Wenigstens würde, wenn Nösselts Erklärung in den Worten Grund haben sollte, Joh. statt ὁ θεός, ὁ πατὴρ geschrieben haben, um doch auf irgend eine Art die Liebe und Gnade anzudeuten. — Wenn wir nun auf der einen Seite davon ausgehen, daß μείζων seinen Vergleichungspunct in dem ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία hat, und anderseits genöthigt werden, ὅτι als Causalpartikel zu nehmen, so bleibt nichts anders übrig, als was schon ein älterer Ka-

---

1) Sollte darin nicht eine Paronomasie liegen?

2) So faßt die Syr. Übersetz. den Zusammenhang, denn sie hat statt des zweyten ὅτι ܟܡܐ.

3) Baumgarten-Crusius Lehrb. d. Christl. Sittenlehre S. 155. not. beruft sich auf Hiob 10, 4 ff. Aber hier ist eine ganz andere Gedankenreihe. Hiobs Gewissen hat das Bewußtseyn der Unschuld.

thol. Ausleger sagte [1]), daß der ganze Satz V. 20. eine declaratio ex contrario sey. Dieß verstehe ich so: Nachdem Joh. V. 19. gesagt hat, daß, nur wenn wir uns in thätiger Bruderliebe bewußt sind, aus der Wahrheit zu seyn, wir unsere Herzen vor Gott beruhigen werden im Gericht, fügt er hinzu: Denn, wenn das Gegentheil statt findet, wenn unser Gewissen uns des Mangels an echter Liebe anklagt, — so ist Gott größer als unser Herz und vor seiner Heiligkeit und Allwissenheit giebt es keine Beruhigung für das anklagende Gewissen. — Darin liegt mittelbar die der Ermahnung V. 18. 19. entsprechende Warnung vor jedem Mangel an Bruderliebe [2]). Solche declarationes e contrario mit γάρ oder ὅτι, wie sie überhaupt logisch in der Ordnung sind, finden sich auch sonst im N. T., z. B. 2 Petri 1, 9 [3]). — So bleibt also nur noch übrig, die Bedenklichkeit wegen des doppelten ὅτι zu heben. Wenn es echt ist, darf man nicht gerade sagen, es sey nothwendig. Aber es läßt sich rechtfertigen als eine rhetorische Figur, wodurch das Causalverhältniß des Hauptgedankens ὅτι — μείζων ἐστὶν ὁ θεός zu — πείσομεν — — V. 19., nachdem dasselbe durch den Zwischensatz eben so sehr unterbrochen, als näher bestimmt ist, deutlicher hervorgehoben werden soll. Solche rhetorische Epanalepsen sind nicht selten, und können an sich mit jeder Partikel, mit jedem Worte

1) Estius: Declaratio est ex contrario, qua terret dilectionis fraternae simulatores, allegato Dei iudicio omnia cognoscentis.

2) Vergl. die Auffassung der Stelle in Georg. Calixt. Epitome theol. mor. p. 24.: Et per hoc cognoscimus nos ex veritate esse, vera videlicet et salvifica fide praeditos esse, ut coram ipso, in Dei conspectu, coram divino tribunali persuasa s. tranquilla reddamus corda nostra ex indicio et argumento sic satis certo colligentes, quod simus in gratia et non sub ira. Nam si contra sese habeat, si nos condemnet cor nostrum — s. conscientia nostra (quod ad amorem fratrum attinet), nempe (ὅτι) potentior Deus corde nostro, longius acutius cernit et omnia novit, atque adeo, quae in corde nostro latent, rectius quam nos ipsi.

3) [In einer Randbemerkung zu diesen Worten in der 2ten Ausg. verweist Lücke noch auf die Stellen Sap. Sal. 3, 13 u. 14. c. 2, 22. 23. B.]

Statt finden [1]). — Es fehlt mir freylich an einem ganz entsprechenden Beyspiele mit dem causalen ὅτι. — Wer sich dabey nicht beruhigen kann, der möge entweder mit Lachmann das zweyte ὅτι streichen [2]), oder mit H. Stephanus ἔτι vermuthen, — eine Verstärkung des Comparativs, die dem N. T. nicht fremd ist, vergl. Hebr. 7, 15. Philipp. 1, 9., und im Tone der Stelle natürlich wäre. Nur bleibt auffallend, daß das so viel leichtere ἔτι in allen nicht auslassenden Auctoritäten so gänzlich in ὅτι verloren gegangen seyn soll, — es müßte denn Jemand glauben, der Syrer, der, wie bemerkt, ܟܡܐ übersetzt, habe es gelesen, — was wenigstens ein sehr unsicherer Schluß wäre. — Auf keinen Fall aber darf die Schwierigkeit dieses zweyten ὅτι uns bestimmen, die gewonnene Auslegung wieder aufzugeben, da jede andere ungleich größere Schwierigkeiten hat. Für diejenigen aber, welche gewohnt sind, die Stelle als Trostspruch für das schuldbewußte Gewissen zu gebrauchen, und sich deßhalb zu der hier vertheidigten Auslegung nicht gern entschließen können, sey bemerkt, daß die Idee der göttlichen Heiligkeit und Allwissenheit mit ihrer schreckenden und warnenden Macht auch zum Evangelium gehört, und daß der Trost der göttlichen Gnade, der auf allen Blättern des N. T. zu lesen ist, dadurch erst recht seine wahre Bedeutung und Stärke gewinnt.

V. 21. 22. Wiewohl V. 21. *ἐὰν καρδία μὴ καταγινώσκῃ* — den ausdrücklichen Gegensatz zu V. 20. *ἐὰν καταγινώσκῃ* bildet, so findet doch, wie schon gesagt, zwischen beyden Versen gar kein periodischer Zusammenhang statt. Dieß wäre unbegreiflich, wenn *ἐὰν καταγινώσκῃ* — V. 20. seinen Gegensatz erst im Folgenden erwartete, und nicht vielmehr schon hätte in dem Vorhergehenden *ἐν*

---

1) S. **Weiske Pleonasmi Graeci p. 25 sqq. p. 172 sqq.** Über die Mannigfaltigkeit der Epanalepsis im Lateinischen vergl. Ramshorn §. 206. *).

2) [In der größeren Ausgabe hat Lachm. dieses ὅτι wieder aufgenommen. B.]

τούτῳ — — *καὶ* — *πείσομεν* — V. 19. — Vers 21. geht, da der entgegengesetzte Fall V. 20. nur erklärender Nebengedanke ist, auf den Hauptgedanken V. 19. zurück, und entwickelt diesen paränetisch weiter. Nur der Ausdruck *ἐὰν ἡ καρδία*[1]) *μὴ* — — ist durch V. 20. bestimmt. Die logische Beziehung auf V. 19. nöthigt aber den Gedanken positiver zu fassen: Wenn wir uns der echten Bruderliebe bewußt sind, so haben wir eben dadurch Freudigkeit zu Gott, und was wir in dieser Freudigkeit von Gott bitten, empfangen wir von ihm (*ἀπ' αὐτοῦ*, wie ABC u. a. lesen[2]), weil wir (in der Liebe) seine Gebote halten und so thun, was vor ihm wohlgefällig ist. — Auch das reine Christliche Leben in der Liebe ist immer noch ein bedürftiges und bedarf des Gebetes. Wird nun vorausgesetzt, daß, wer thut, was Gott wohlgefällig ist, nichts bittet, was wider den Willen Gottes ist, den er kennt, so folgt dem Gebot auch nothwendig die Erhörung vergl. 5, 14. — Der Satz ist präsentisch und indicativisch ausgedrückt, *ἔχομεν, λαμβάνομεν* u. s. w., weil Johannes den Gedanken unter den angegebenen Bedingungen *ἐὰν* — *καταγινώσκῃ*, und *ἐὰν αἰτῶμεν*, als allgemein gültige Regel aufstellen will.

V. 23. Die Summe aller Gottesgebote, gleichsam das Compendium des ganzen Gott wohlgefälligen Lebens ist V. 23. — die *ἀγάπη ἐκ πίστεως* (1 Tim. 1, 5.) die *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6. vergl. Gal. 5, 14. Die Bruderliebe hat nach Joh. ihre Wurzel im Glauben an das Messianische *ὄνομα* Jesu Christi, des Stifters der Christlichen *κοινωνία*. — *Καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν* bezieht sich nur auf *ἵνα ἀγαπ. ἀλλήλους*, und

---

1) Entweder ist mit Lachmann *ἡμῶν* hinter *ἡ καρδία* zu streichen nach AB. 13. 27. 30. oder mit BC. 68. hinter *καταγινώσκῃ*. Cod. B hat es an beyden Stellen nicht. Aber einmahl muß es stehen. Da es bey *καρδία* entbehrlicher ist, so streiche ich es hier mit Lachmann. [Tischend. hat nach C. G. J., den meisten Minuskeln, Überss. und Kirchenvätern *ἡμῶν* beibehalten. B.]

2) [Statt *παρ' αὐτοῦ* lesen auch Lachm. und Tischend. *ἀπ' αὐτοῦ*. B.]

ist zu verstehen aus Ev. 13, 34. vergl. hier V. 16. In dem Maaß sollen wir uns einander lieben, wie Gott durch Christus uns geboten hat, in dem neuen Gebot [1]).

V. 24. ist die Beziehung von αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ, αὐτὸς zweifelhaft. Wäre das letzte Subject V. 23. Christus (καθὼς ἔδωκεν —,) so müßte auch hier alles auf Christus bezogen werden. Auch giebt Christus nach 2, 20. 27. Ev. 16, 7. den Geist, und das Glauben und die Bruderliebe beziehen sich zunächst auf die Gemeinschaft mit Christo, vergl. Ev. 13, 35. 14, 20. 21. 15, 4—10. Da indessen im Bisherigen Gott das Hauptsubject und vorzugsweise von der Gemeinschaft mit Gott, der Gotteskindschaft, die Rede war, auch Joh. im Folgenden von dem Geiste aus Gott spricht, und auch Gott bey Joh. Ev. 14, 16. als Geber des Geistes vorkommt: so verdient die Beziehung von αὐτὸς in diesem Verse auf Gott den Vorzug [2]), vergl. 2, 3—5. und die entscheidendste Stelle, 4, 13. — Die gegenseitige Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen besteht wesentlich in dem Besitz des göttlichen Geistes, des Geistes der Wahrheit, V. 19. Sofern nun dieser den Glauben und die Liebe zu seinen nothwendigen Früchten hat, erkennen wir daran, daß Gott in uns bleibt, wir seine Kinder sind, vergl. 4, 15. Röm. 8, 16. —

Das Anakoluthon, ἐν τούτῳ — ἐκ τοῦ πνεύματος — vergl. 4, 13., ist daraus entstanden, daß Joh. zwey Gedankenreihen combinirt, die eine nämlich, daß wir an dem Halten der Gebote Gottes erkennen, daß wir in Gemeinschaft mit ihm stehen, die andere, daß das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς nichts anderes ist, als der Ausdruck und die Wirkung des göttlichen Geistes. So wird die Beziehung des

---

1) [Die lect. rec. ἵνα πιστεύσωμεν hat Tischend. nach G. J. vielen anderen und Oec. beibehalten; Lachm. hat ἵνα πιστεύωμεν nach A. B. anderen und Theophyl. aufgenommen. Das ἡμῖν nach ἐντολήν, welches von A. B. C. anderen, Überss. und Kirchenvätern bezeugt ist, hat Tischend. nach G. J. anderen und Oec. ed. ausgelassen. B.]

2) So die älteren Interpreten alle.

ἐν τούτῳ zweydeutig. Zunächst bezieht es sich auf das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, indem dieß aber Joh. zusammenfaßt in dem πνεῦμα, bekommt es allerdings eine Beziehung auf das Folgende. Man sieht aber aus der Verschiedenheit der Präposition ἐν und ἐκ, daß Joh. ursprünglich das ἐν τούτῳ mit ἐκ τοῦ πνεύματος nicht zusammendachte.

Siebenter Abschnitt.

Kap. 4, 1—6.

Der Mensch kann sich täuschen über den göttlichen Geist. Es giebt auch einen Schein- und Irrgeist, der sich göttlich nennt und es nicht ist. Nichts ist daher nothwendiger für den Christen, — zumahl in Zeiten großer und geistiger Gährungen, wo der Schein, die Hypokrisie des göttlichen Geistes so leicht entsteht, und Wahrheit und Irrthum täuschend sich mischen, — als die δοκιμασία τῶν πνευμάτων, (διάκρισις πνευμάτων 1 Kor. 12, 10.) εἰ ἐκ θεοῦ ἐστίν. Indem nun Joh., zurückgehend auf 2, 18 ff., seinen Lesern diese Prüfung der Geister zur Pflicht macht, giebt er ihnen zugleich dafür den wahren Prüfstein, 4, 2. 3., zugleich aber tröstet und ermuthigt er sie mit dem Gedanken, daß sie als wahrhaft Gläubige bereits obgesiegt hätten, und daß der in ihnen wohnende göttliche Geist größer sey, als der Geist der Welt und der Verführung 4, 4—6 [1]). — Rikli hat richtig in 3, 23. 24. den Übergang und gewissermaßen das Thema des ganzen übrigen Briefes entdeckt. Ich fasse das Verhältniß etwas einfacher so: Wie dort nämlich das ganze Christenthum kurz zusammengefaßt wird in dem Glauben an Jesum Christum und in der Bruderliebe, so, daß nur wer beydes, und somit den wahren Gottesgeist besitzt, wahre Gemeinschaft mit Gott hat: so entwickelt nun Joh.

1) [Vergl. hiermit die Inhaltsangabe dieses Abschnitts in der Einl. S. 43. B.]

jene beyden Hauptmomente des Christlichen Lebens genauer, zuerst 4, 1—6., indem er den echten Christlichen Glaubensgeist dem widerchristlichen Leugnen und Irrthum gegenüberstellt, sodann zweytens 4, 7—21. die wahre Christliche Liebe in ihrem Grunde und ihrer wesentlichen Folge und Äußerung entwickelt. Hieran schließt sich dann 5, 1—4. ein nochmahliges Zusammenfassen des Glaubens und der Liebe, wie beyde in der wahren Kindschaft Gottes Eins sind; worauf dann 5, 5—12. die Erörterung des göttlichen Zeugnisses folgt, worin der Christliche Glaube seinen Grund und seine Sicherheit hat.

V. 1. unter *πνεύματα* — *πᾶν πνεῦμα* — sind hier die *πνεύματα προφητῶν* 1 Kor. 14, 32., im weiteren Sinne die *λαλοῦντες ἐν πνεύματι* 1 Kor. 12, 3., zu verstehen, vergl. 1 Kor. 12, 10. 2 Theſſ. 2, 2. 1 Tim. 4, 1. — Wie es schon im A. T. ein wahres und ein hypokritisches oder Pseudoprophetenthum gab, Deut. 13, 1., so auch entstand, wie der Herr selber vorhergesagt hatte Matth. 24, 11. 24., von Anfang an in der Kirche neben dem echtchristlichen ein pseudochristliches Prophetenthum. — Hierauf bezieht sich das *χάρισμα* der *διάκρισις πνευμάτων*, welches Paulus dem prophetischen *χάρισμα* als Correctiv zur Seite stellt, 1 Kor. 12, 10. 14, 29. — In demselben Sinne sagt Johannes: Glaubet, vertrauet (*πιστεύετε*) nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind. Diese Prüfung ist Noth, weil (schon) viele Pseudopropheten ausgegangen sind in die Welt, (d. h. erschienen sind unter uns,) *ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον*, vergl. Ev. 6, 14. 16, 28. 18, 37., wo die einfachere Formel *ἔρχ. εἰς τὸν κόσμον* von dem Auftreten gottgesendeter Lehrer gebraucht wird. — Über den Begriff des neutestam. Prophetenthumes und seinen theilweisen wesentlichen Unterschied vom alttestamentlichen s. 1 Kor. 14, 1—4. 24. Ephes. 4, 11.[1]). Das Neutestam. liegt eben in dem Glauben an Christus.

---

1) S. Koppe N. T. Ep. ad Ephes. Exc. III. de prophetis inter primos Christianos.

V. 2. Daran erkennet (*γινώσκετε*, vergl. 2, 29., von den meisten und bedeutendsten Zeugen geschützt, ist ungleich mehr im Style dieses Briefes, als *γινώσκεται*,) den Geist Gottes (in den Propheten): Jedes (prophetische) *πνεῦμα*, welches bekennet, daß Jesus Christus im Fleisch erschienen ist, ist aus Gott, vergl. 1 Kor. 12, 3. — Über die historische Beziehung und den wahren Sinn der Formel *'Iησ. Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* (nicht *ἐληλυθέναι*, was zwar Cod. B. hat, aber außer ihm nur wenige Auctoritäten und meist exegetische, vergl. 2 Br. V. 7.) siehe die Einleitung [1]). Hier nachträglich [2]) nur noch dieß: Wie 3, 23., so ist auch hier *'Iησοῦς Χριστὸς* als **ein** historischer Begriff zu nehmen, vergl. 5, 6. Das *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* betreffend, so geht aus Ev. 5, 43. 6, 14. 7, 28. 29. 8, 42. 16, 28. 18, 37. deutlich hervor, daß *ἔρχεσθαι*, von Christo gebraucht, mit und ohne *εἰς τὸν κόσμον* bey Joh. schon an und für sich die *ἀποστολή*, die *φανέρωσις* Christi bezeichnet. Das dabey stehende *ἐν σαρκὶ* muß also, wenn es nicht, (was in einer streng didaktischen Stelle, wie hier, unzuläßig ist,) ganz müssig stehen soll, eine nähere Bestimmung der Art und Weise des Kommens Christi enthalten. *Ἔρχεσθαι ἐν* oder *διά*, 'בוא ב ist niemahls Kommen, Erscheinen schlechthin, sondern drückt immer eine bestimmte Art des Kommens aus, den Zustand, oder die Begleitung des Kommenden (vergl. 2 Sam. 20, 22. 1 Kor. 4, 21. und hier 5, 6., wo *ἐν* mit *διὰ* wechselt). Die Vergleichung von Ev. 1, 14. 1 Tim. 3, 16. Röm. 1, 3. 4., verbunden mit den historischen Beziehungen des Briefes, setzt es außer Zweifel, daß *ἐν σαρκὶ ἐληλ.* die historische Wahrheit, die **reale Menschheit** des Erlösers ausdrücken soll.

---

1) S. 84 ff.

2) [In der Einleitung S. 84 f. ist zwar schon auf das, was hier noch nachträglich hinzugefügt wird, Rücksicht genommen, doch rechtfertigen sowohl die hier angeführten Stellen als auch das über den Sprachgebrauch gesagte die Beibehaltung des Wortes **nachträglich** und den Abdruck der mit diesem Worte bezeichneten Sätze in dieser neuen Ausgabe. B.]

V. 3. ist die Leseart der negativen, antichristlichen Formel zweifelhaft. Das vulgäre ὃ μὴ ὁμολ. τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα hat, wenn man das τὸν vor Ἰησοῦν ausnimmt, die Analogie des Joh. Styles für sich. Nun aber sagt Sokrates: ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις stehe so geschrieben: ὅτι πᾶν πνεῦμα, ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν, ἀπὸ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι. — Ταύτην — τὴν διάνοιαν, fügt er hinzu, ἐκ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα [1]). Wie die alten Handschriften des Sokrates, so lesen, nur hie und da mit dem Zusatze in carne venisse, die Vulgata, mehrere Lat. Väter (Augustin, Leo d. Gr. [2]) u. a.) und der alte Lat. Übersetzer des Irenäus [3]). Beyde Lesearten mit einander verbindend liest Tertullian adv. Marc. V, 16.: negantes Christum in carne venisse — et solventes, vergl. adv. Psychic. Cap. 1.: nec quod Iesum Christum solvant, und de carne Chr. 24.: qui negat Christum in carne venisse, — hic antichristus est; eben so Tychonius und Augustin: qui solvit Iesum et negat in carne venisse. — Dagegen findet sich ὃ μὴ ὁμολογεῖ in allen Gr. Handschriften, in den Syr. Übersetzungen, und von Polykarp an bey allen Gr. Vätern, nur haben einige wenige Auctoritäten den Artikel vor Ἰησοῦν nicht; andere, bedeutendere Zeugen aber, wie A. B., Origenes, Cyrill, lassen theils Χριστὸν aus, theils Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Daß die Leseart ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν in den alten Handschriften bey Sokrates sehr alt ist, geht aus dem Obigen hervor. Aber eben so deutlich sieht man, besonders aus Tertullian adv. Psychic. 1. und contra Marc. V, 16., daß sie, wie

1) H. E. VII, 32. Valesius vermuthete, Sokr. habe in s. Hdschr. so gelesen: ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, Matthäi aber, er habe so geschrieben: ὃ μὴ ὁμολογεῖ, τουτέστιν, ὃ λύει. Aber weder die Geschichte dieser Leseart (ὃ λύει), noch die varia lectio bey Sokrates begünstigt diese Conjecturen. Vergl. Paulus selectiora capita introductionis in N. T. p. 217 sqq.

2) Dieser las im Gr. διαιροῦν, Ep. 10. ad Flavian. Cap. 5.

3) [Vergl. Einleitung S. 130. V.]

es scheint, Lat. Ursprungs, aus einem antignostischen Interpretament (wie schon Grotius vermuthete) entstanden ist [1]), und sich mit der Zeit hie und da in den Gr. Text eingeschlichen, aber keine allgemeine Aufnahme gefunden hat. Für den Johanneischen Styl, ja für den neutestamentlichen überhaupt, ist sie offenbar viel zu gelehrt und dunkel, und schon darum müßte man sie unbedingt verwerfen, selbst wenn die kritischen Auctoritäten sie mehr begünstigten, als sie thun [2]). — Was nun die Frage betrifft, ob die vollständigere recepta, oder die besonders durch die Vatik. und Alex. Handschrift geschützte kürzere Leseart, *ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν*, den Vorzug verdiene: so haben Griesbach und Lachmann [3]) für die letztere entschieden. Die diplomatische Kritik kann auch kaum anders. Ich will auch nicht widersprechen, sondern nur die Bedenklichkeiten mittheilen, die ich nicht unterdrücken kann. Joh. liebt, wo er die Affirmative mit der Negative zusammenstellt, dergleichen vollständige symmetrische Wiederholungen, vergl. V. 6. Die kürzere Leseart ist für den Joh. Styl zu dunkel, und kann aus dem frühen Kampf der vollständigeren Formel mit der Leseart *ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν* entstanden seyn. Auch muß man bedenken, daß die recepta durch sehr alte Auctoritäten, wie Polykarp, Tertullian und Cyprian, geschützt wird. Nur den in einigen zwar weniger bedeutenden Handschriften fehlenden Artikel vor *Ἰησοῦν* möchte man streichen. Er scheint aus der Leseart *λύει τὸν Ἰησοῦν* entstanden zu seyn, und Joh. schreibt im Briefe *Ἰησοῦς* immer ohne Artikel [4]). Ist die

---

1) Das Glossenartige dieser Leseart sieht man besonders auch aus dem Scholion bey Matthäi p. 225., wo es heißt: *προώδευσαν γὰρ αὐτοῦ (τοῦ ἀντιχρ.) αἱ αἱρέσεις, ὧν χαρακτηριστικὸν τὸ διὰ ψευδοπροφητῶν καὶ πνευμάτων λύειν τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ μὴ ὁμολογεῖν αὐτὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι.*

2) [In gleicher Weise urtheilen über die Lesart *ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν* de Wette und Huther. B.]

3) [Auch Tischend. und unter den neueren Auslegern Düsterdieck, Huther, Brückner, während de Wette und Sander sich für die Beibehaltung der lect. rec. erklären. B.]

4) [De Wette will mit Lücke den Artikel vor *Ἰησοῦν* streichen.

kürzere Leseart die echte, so ist τὸν Ἰησοῦν als der bestimmte historische Ausdruck von ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα anzusehen. — Καὶ τοῦτο — τὸ τοῦ ἀντιχ. kann im vorliegenden Zusammenhange nicht anders, als auf πᾶν πνεῦμα — bezogen und daraus ergänzt werden: Das ist des Antichristen Geist oder falsches Prophetenthum. Auch ὃ ἀκηκ. bezieht sich darauf, und die Conjectur von H. Stephanus ὃν ist ganz unnöthig. — Wo und wie haben die Leser gehört, daß der antichristliche Geist kommen werde, ἔρχεται? Offenbar nicht erst in diesem Briefe. Wie 2, 18., so beruft sich Joh. auch hier auf früheren Unterricht. Die Lehre von dem Antichrist und dem falschen Prophetenthum gehörte zum vollständigen Unterricht, s. 2 Theff. 2, 1 ff.[1]).

V. 4. Die wahren Christen sind aus Gott geboren, Alles aber was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt, ja durch den Glauben an Jesum den Christ ist die Welt, die antichristliche, bereits überwunden, vergl. 2, 13. 14. 5, 4. 5. Nicht also als hätten die Leser schon früher Irrlehrer überwunden gehabt, wie Grotius meinte, sondern weil sie als Gläubige, aus Gott Geborene das antichristliche Princip bereits überwunden hatten, dieser erste entscheidende Sieg aber alle folgenden in sich schließt und verbürgt[2]), sagt Joh., die Christliche Überwindungskraft in ihnen aufrufend: καὶ νενικήκατε αὐτούς (nämlich die antichristlichen Irrlehrer, τὸν ἀντίχριστον V. 3. als Collectivum genommen, vergl. 2, 18.). Erklärend fügt er hinzu: denn der in Euch ist, ὁ ἐν ὑμῖν, nämlich Gott (Gottes Geist), aus dem Ihr geboren seyd, und der in Euch bleibt 3, 24., ist größer, mächtiger, als der in der Welt ist, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου,

---

Lachm. und Tischend. haben ihn dem überwiegenden Gewicht der Auctoritäten gemäß beibehalten; Brückner und Huther sind aus exegetischen Gründen ebenfalls für Beibehaltung desselben. B.]

1) [Über die Irrlehren, welche Johannes in Kap. 4, 1—3. vor Augen hat, vergl. noch die Einleitung S. 72. 87 ff. 115 f. B.]

2) Hunnius: Exhortationis argumentum a facili sumtum usurpat apostolus.

ὁ πονηρός, dessen τέκνα die Antichristen sind, vergl. 1 Kor. 15, 57., besonders aber Ephes. 6, 10—17.

V. 5. und 6. beruhet auf der absoluten κρίσις zwischen der Welt und Gott, dem ungläubigen Antichristenthume und dem wahren Christenthume. Aus dem Weltlichen kann nur Weltliches entspringen, d. i. weltliche, antichristliche Lehre und der Beyfall der Welt, vergl. Ev. 3, 31. 8, 23. Wir aber, fügt Joh. V. 6. communicativ hinzu, wir sind aus Gott, hören also auf Weltliches nicht. Wer aber Gott erkennt, also zum göttlichen Geschlechte gehört (vergl. Ev. 8, 43. 47.), der hört auf uns, die wir an Jesum den Christ, den Sohn Gottes, glauben und diesen Glauben verkündigen, vergl. 2, 23. Wer aber nicht aus Gott ist, hört auf uns nicht, (leugnet, daß Jesus Christ im Fleisch erschienen ist), s. V. 3. Darin, in dem Bekennen und Leugnen, daß Jesus der Christ ist im wahren Sinne des Wortes, in dem Hören und Nichthören auf die Christl. Wahrheit, liegt das Unterscheidungszeichen zwischen dem Geiste der Wahrheit (Ev. 15, 26. 16, 13.) und dem Geiste des Irrthums τῆς πλάνης 1 Thess. 2, 3. Statt des gewöhnlichen ἐκ τούτου lies't Lachmann mit Cod. A. der Vulg. und Syr., ἐν τούτῳ [1]). Da Joh. sonst ἐκ τούτου γινώσκειν niemahls hat, sondern regelmäßig ἐν τούτῳ γινώσκ., so möchte ich die Lachm. Leseart vorziehen. Das häufig vorangehende ἐκ konnte leicht auf ἐκ τούτου führen.

Man unterscheidet bey Joh. ein allgemeines und ein besonderes, Christliches ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι. Das erstere ist die nothwendige Bedingung des letzteren, vergl. Ev. 8, 47. Die Geburt aus Gott überhaupt, der göttliche Zug und Trieb, ist der Grund der Kindschaft Gottes in Christo. Johannes kann sich keinen Menschen mit göttlichem Triebe und Sinne denken, der sich nicht nach der Christlichen Wahrheit sehnte, und wenn das Wort Gottes zu ihm kommt, es gern

---

1) [In der größeren Ausgabe hat Lachm. ἐκ τούτου wieder aufgenommen, welche Lesart auch Tischend. beibehalten hat. B.]

hörte und aufnähme. Aber eben so kann auch nach seiner Meinung Niemand ein Christ werden ohne jenen Sinn und Trieb.

Achter Abschnitt.

Kap. 4, 7—Kap. 5, 4.

Über den Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem Vorhergehenden vergl. zu 4, 1. Das praktische Resultat von 4, 1—6. ist: Lasset uns an dem echten Christlichen Glauben festhalten! Dem entsprechend folgt nun die genauere Erörterung der anderen Seite des Doppelgebotes in 3, 23. Der Apostel ermahnt zur Bruderliebe, die in dem Wesen des aus Gott Geborenen liege, weil Gott die Liebe sey V. 7. u. 8. Diese Liebe hat Gott durch die Sendung seines Sohnes geoffenbart V. 9. u. 10. Zunächst folgt daraus die Verpflichtung Gott zu lieben, aber die Liebe zu dem unsichtbaren Gott schließt nothwendig die Liebe zu den sichtbaren Brüdern in sich, und in diesem Sichzusammenschließen der Liebe zu Gott und den Brüdern wird jene Liebesvollendung erreicht, welche alle Furcht vor Gott entfernt und die volle freudige Zuversicht zu ihm giebt V. 11—21. Dieser volle Liebeszusammenhang beruht auf dem Glauben, daß Jesus der Christ sey, denn in diesem Glauben wird der Mensch aus Gott geboren und der aus Gott Geborene liebt Gott und die Brüder Kap. 5, 1. Die Liebe zu den Brüdern wird erkannt an der Liebe zu Gott und an dem Halten seiner Gebote, welche für den Gläubigen nicht schwer sind, da der Glaube die Welt überwunden hat und allezeit überwindet V. 2—4.[1]).

V. 7. Die Ermahnung *ἀγαπῶμεν ἀλλήλους!* Die Kindschaft Gottes (*ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι*) besteht in

1) [Vgl. Einleitung S. 44. In der zweyten Ausgabe sind die Verse Kap. 4, 7 bis Kap. 5, 5. als achter Abschnitt zusammengefaßt. B.]

der durch die Christliche Erkenntniß von Gott vermittelten Ähnlichkeit mit Gott. Ist nun nach Christlicher Offenbarung das Wesen Gottes die Liebe, und die Liebe aus Gott, so folgt, daß wer Gott erkennt und aus ihm geboren ist, die Brüder liebt, und umgekehrt, wer die Liebe übt, aus Gott geboren ist und ihn erkennt. Hierauf beruhet das ganze Folgende. Die Verbindung mit V. 6. führt darauf, V. 7. so zu fassen: Als solche, die aus Gott sind und ihn erkennen V. 6., lasset uns einander lieben; denn die Liebe (die Bruderliebe) ist nichts ἐκ τοῦ κόσμου V. 6., sondern ἐκ τοῦ θεοῦ, sie gehört zu dem Leben aus Gott, sie ist das wesentliche Kennzeichen der Kindschaft und Erkenntniß Gottes [1]). — Der Alex. Codex lies't hinter ὁ ἀγαπῶν, — τὸν θεόν. Aber sowohl hier, als V. 8. steht ἀγαπῶν, wie der Zusammenhang und die Vergleichung mit V. 11. 20. und 21. lehrt, absolute von der Bruderliebe. So gebraucht auch Paulus ἀγάπη schlechthin von der Bruderliebe, vergl. 1 Kor. 13, 1. Phil. 2, 2.

V. 8. Gotteskindschaft und lebendige Erkenntniß Gottes bedingen einander V. 6., das eine wird in dem anderen immer mit verstanden. So ist also auch die Leseart ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστὶν hinter ἀγαπῶν in Cod. 9. bey Griesbach offenbar falsch. Statt οὐκ ἔγνω — lesen A. 5. 13. 33. 63. u. s. w. zwar symmetrischer mit V. 7. γινώσκει. Aber eben dieß macht diese Leseart unwahrscheinlich. Cod. 31. hat ἔγνωκε. Allein der Aorist ist diplomatisch sicher. Der Unterschied ist nur der, daß der Aorist das Erkennen Gottes als Moment der Vergangenheit darstellt. Vielleicht ist der Ton, der darin liegt, so auszudrücken: Wer nicht liebt, hat Gott (noch gar) nicht kennen gelernt, weil Gott Liebe ist, vergl. V. 16. (Die Liebe als göttliches Prädicat in abstracto gedacht, daher ohne Artikel). Es kann Niemand, der Gott erkannt hat, die Brüder nicht lieben. Joh. setzt

---

1) Ältere Interpreten, z. B. S. Schmid, verstehen das ὅτι als ratio — ab origine, ex qua etiam dignitas et excellentia amoris aestimanda est, — depromta. Dieß aber liegt nur mittelbar darin.

die Eigenschaft der Liebe als das Wesen Gottes, (ähnlich, wie 1, 5. und Ev. 4, 24.) weil Gott in der Erlösung durch Christum vorzugsweise als Vater, als Liebe erkannt wird.

V. 9. 10. Die Verbindung mit Vers 8. ist diese: Gott kann von uns als Liebe erkannt werden, denn[1]) sie ist geoffenbart: *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν* u. s. w. Vergl., was den Inhalt betrifft, Ev. 3, 16. 17. 1 Br. 5, 13. — Die Vergleichung mit V. 16. *τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν* könnte verleiten, *ἐν ἡμῖν* mit *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* zu verbinden, als nähere Bestimmung des Gegenstandes der göttlichen Liebe. Allein, wenn auch der mangelnde Artikel durch V. 17. *ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν* etwa entschuldigt werden könnte, immer würde in diesem Falle etwas Müssiges und Ungehöriges darin liegen. Zwey Handschriften (2. 30.) lassen es aus; ob es ihnen müssig schien? Bezieht man es auf *ἐφανερώθη*, so ist es zwar nichts im Zusammenhange Nothwendiges, aber doch etwas Bedeutsames. Es bezeichnet im Allgemeinen die Beziehung der Offenbarung der göttlichen Liebe. Aber es steht nicht für den reinen Dativ, den wir bey *ἐφανερώθη* 1, 2. haben, variirend mit *ἐν ἡμῖν* in 9. 13.; sondern entweder bezeichnet es den Kreis der Erscheinung überhaupt, unter uns, oder den Kreis der wirksamen Offenbarung, an uns, vergl. Ev. 9, 3. In beyden Fällen ist es gesetzt worden, um die oben angegebene Verbindung mit V. 8. anzudeuten. V. 10. wird die Größe der Liebe Gottes in der Sendung Christi noch besonders dadurch hervorgehoben, daß diese Liebe nicht etwa eine durch unsere Liebe in Gott erst geweckte Gegenliebe, (immer nur eine Liebe vom zweyten Range,) sondern vielmehr eine reine Gnadenliebe sey. Darin, heißt es, besteht die Liebe Gottes, (*ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη* nämlich *τοῦ θεοῦ*), nicht darin (*οὐκ ἐν τούτῳ,*

---

1) Einige Auctoritäten bey Griesbach haben *ὅτι* oder *καὶ ὅτι* vor *ἐν τούτῳ*, aber offenbar eine exeget. Leseart.

ὅτι) daß wir Gott (zuerst) geliebt, sondern (darin, ἐν τούτῳ, ὅτι), daß er uns (zuerst [1]) vergl. V. 19.) geliebt und aus Liebe seinen Sohn gesandt hat als Versöhnung (vergl. 2, 2.) für unsere Sünden, vergl. Ev. 3, 16. Röm. 5, 6 ff. 8, 32 ff. Joh. hat V. 9. ἀπέσταλκεν, eben so V. 14. Dort haben einige Handschriften ἀπέστειλε, wie hier V. 10. Der Unterschied ist nur der, daß ἀπέσταλκε das Gesandtseyn Christi schlechthin vergegenwärtigt, der Aorist V. 10. erzählend den Liebesact Gottes in der Sendung darstellt.

V. 11. enthält den vollen Schluß aus V. 9. 10. zu der Ermahnung V. 7. ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Die Hauptfrage ist hier, wie das καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν — zu fassen sey. Das Verpflichtungsmoment liegt allerdings in dem Beyspiele, Vorbilde der Liebesthat Gottes, aber dieß ist nach dem Zusammenhange der Stelle und mit Rücksicht auf 5, 1. 2. genauer so zu bestimmen: Sind wir durch die Sendung und Erlösung Christi Kinder Gottes geworden, so folgt aus der Idee der Kindschaft oder Aehnlichkeit Gottes, daß auch wir lieben, wie Er.

V. 12. ist die Auslegung streitig. Carpzov verbindet θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται mit V. 14. so, als hätte Joh. geschrieben: θεὸν μὲν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· — — ἀλλ' ἡμεῖς ἀληθῶς τεθεάμεθα, und dieß gemeint: nemo quidem deum conspicere naturam ἀόρατον potest in vita hac, nedum comprehendere. Ipse tamen indicia dedit sui amoris luculenta, praecipue eo, dum se praebuit conspiciendum in Iesu θεανθρώπῳ filio suo, quem in mundum miserat Ioan. 14, 9. Eundem et ego (Ioannes) et apostoli reliqui, discipuli etiam complures, vidimus omnes atque contemplati sumus 1, 1 sqq. Allein der so entstehende Zwischensatz ist nicht nur für den Joh. Styl zu lang und künstlich, sondern hat auch einen viel zu wesentlichen, zum Hauptfaden der Gedanken gehöri-

1) Die Vulg. hat hier prior aus V. 19.

gen Inhalt, als daß man ihn als Parenthese ansehen dürfte. Auch fehlen V. 12. und 14. alle Verbindungspartikeln, die auf eine gegenseitige Beziehung beyder Sätze auch nur von fern hindeuteten. Und endlich, das Wichtigste, der Satz *θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται* hat eine solche Unbedingtheit, daß, da alle Mittelgedanken über die Sichtbarkeit oder vielmehr Erkennbarkeit des verborgenen Gottes in Christo nach Analogie von Ev. 14, 9. fehlen, Vers 14. durchaus nicht als Beschränkung davon angesehen werden darf. Rickli, davon ausgehend, daß Joh. das Schauen Gottes in der Regel als symbolischen Ausdruck für die Erkenntniß Gottes gebraucht, faßt den Sinn und Zusammenhang so: Gott schauen, ihn unmittelbar erkennen, begreifen, ist dem Menschen hier nicht vergönnt: aber am höchsten und gewissermaßen auch unmittelbar erkennen wir ihn dem Gefühle nach, als seine wahren Kinder, wenn wir uns lieben, denn da bleibt Gott selber in uns und wir haben eine völlige Liebe zu ihm. — Dieß soll Beziehung haben auf die Pseudopropheten, die sich ein höheres Schauen Gottes anmaßten und damit vorgaben, Gott vollkommener zu lieben, als der gemeine Christ. — Allein, wenn dieß der Sinn und Zweck seyn sollte, mußte das polemische Moment bestimmter ausgedrückt, und im Gegensatz gegen das Nichtschauen Gottes unmittelbar die Liebe zu Gott hervorgehoben werden. Die dazwischen tretende Bruderliebe führt auf einen andern Sinn und Gegensatz, wozu V. 19—21. den Schlüssel giebt. Darnach scheint mir die richtige Auslegung diese zu seyn: Davon ausgehend, daß die menschliche Liebe ohne die Sichtbarkeit und unmittelbare Nähe ihres Gegenstandes sich nicht leicht entzündet und erhält, und um zu erklären, warum es V. 11. nicht heiße: da Gott uns so sehr geliebt hat, so lasset uns ihn wieder lieben! sondern vielmehr: da Gott uns so sehr geliebt hat, so müssen auch wir uns einander lieben! — will Joh. offenbar dieß sagen: Unmittelbar kann der Mensch dem unsichtbaren Gott die Liebe, die derselbe gegen uns erwiesen hat, nicht vergelten, denn Niemand

hat Gott jemahls gesehen (d. h. er ist für jeden unsichtbar; das Perfectum τεθέαται begreift Vergangenheit und Gegenwart, und das οὐδεὶς πώποτε verneint beydes). Wenn wir aber uns untereinander lieben (die Brüder lieben, die sichtbaren), so bleibt Gott in uns, wir bleiben seine Kinder, Gegenstände seiner Liebe, und so vollendet sich in uns durch die Liebe zu den Brüdern die Liebe zu Gott, dem unsichtbaren. So im Wesentlichen Oekumenius, Augustin, Grotius, Episcopius. — Zum Theil aus dogmatischer Ängstlichkeit, weil eine vollkommene Liebe des Menschen zu Gott eben nicht denkbar sey, erklären Calovius u. A. die ἀγάπη αὐτοῦ von der Liebe Gottes zu uns. Dagegen aber streitet der Zusammenhang. Die Liebe Gottes zu uns ist bereits vollkommen erschienen. Das ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει schließt allerdings die Liebe Gottes zu uns in sich, ja beydes ist wesentlich dasselbe. Daraus folgt aber nicht, daß καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ —, die Liebe Gottes, nur ein anderer Ausdruck des vorhergehenden Satzes sey. Hat V. 12. irgend eine erklärende Beziehung zu V. 11., und der Satz θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται einen Zweck, so muß ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελ. — die Liebe zu Gott seyn, denn diese liegt im Hintergrunde jenes Satzes. Auch setzt V. 13. voraus, daß in V. 12. die Idee der Gegenseitigkeit zwischen uns und Gott enthalten ist. Wenn nun das Bleiben Gottes in uns die eine Seite ist, so muß auf der andern Seite die Liebe der Menschen zu Gott ausgedrückt seyn. Wie V. 13. das αὐτὸς ἐν ἡμῖν aus V. 12. unmittelbar aufgenommen ist, so muß das ἐν αὐτῷ μένομεν dem ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελ. entsprechen.

V. 13. bildet einen ähnlichen Schluß wie 3, 24. Daß wir in bleibender gegenseitiger Gemeinschaft mit Gott stehen, erkennen wir daraus, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat. — Was heißt dies in dieser Verbindung? Die thatsächliche Begründung oder Stiftung der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und uns ist die Sendung Christi, vermöge der uranfänglichen Liebe Gottes, V. 9. 10. Die thä=

tige Bewährung derselben von Seiten der Menschen ist die Christliche Bruderliebe, V. 11. 12. Allein jene Sendung ist zunächst ein Factum außer uns, welches uns bezeugt wird. Dasjenige, wodurch dieses Factum von uns innerlich aufgenommen, wodurch es eine Kraft des sittlichen Lebens in uns wird, ist der Geist, den uns Gott mitgetheilt hat, der Geist der Wahrheit. Im Besitz dieses Geistes haben wir ein sicheres Bewußtseyn der Kindschaft Gottes, der gegenseitigen Gemeinschaft mit Gott. — Man hat in dem Ausdrucke ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν die Paulinische διαίρεσις τῶν χαρισμάτων 1 Kor. 12, 4. 11. zu finden geglaubt. Allein dieß liegt gar nicht im Zusammenhange der Stelle, und der Gebrauch des δοῦναι ἐκ — Matth. 25, 8. lehrt, daß damit nichts weiter gesagt ist, als die Mittheilung aus der Fülle des göttlichen Geistes, woran der Mensch immer nur Theil hat.

V. 14. geht auf V. 9. und 10. zurück. Aber das Factum der Sendung Christi als Heiland der Welt wird hier zunächst von Seiten seiner historischen Gewißheit dargestellt. Es beruhet auf unmittelbarem Zeugniß der ersten Zeugen, vergl. 1, 1 ff. Ev. 1, 14. Aber wozu dieß? Die Verbindung mit dem Vorhergehenden scheint mir folgende zu seyn: Wenn für den Christen alle Kraft, aller Impuls zur Liebe für ihn in der Offenbarung der Liebe Gottes durch Christum liegt, so ist vor allen Dingen nothwendig, daß die Wirklichkeit dieser Offenbarung außer Zweifel, und hinreichender Grund sey, daran zu glauben. Dieß Moment hebt Joh. V. 14. hervor, indem er seine eigene Erfahrung jener Thatsache gleichsam zur Bürgschaft stellt. — Demnach ist der Übergang zu

V. 15. dieser: Wenn die Offenbarung der Liebe Gottes in Christo hinreichende Gewißheit hat, so folgt, daß wer gläubig bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in bleibender Liebesgemeinschaft mit Gott ist. Der Satz ist in völliger Allgemeinheit gestellt. Aber seine hypothetische Form setzt auch den entgegengesetzten Fall. Hierin liegt der Übergang zu

V. 16. Ich fasse ihn so: Und wie wir zu denen gehören, welche Christum bekennen, also die Liebe Gottes in Christo erkannt und geglaubt haben, so sind wir auch in bleibender Gemeinschaft mit Gott, der ewigen Liebe. — Der gleichlautende Anfang καὶ ἡμεῖς V. 14. und V. 16. ist darum nicht gleichbedeutend. Dort ist die Gemeinschaft der unmittelbaren Zeugen Christi gemeint, hier wegen V. 15. die Gemeinschaft der Bekenner, vergl. V. 6. 19. — Ev. 6, 60. heißt es umgekehrt πεπιστεύκαμεν κ. ἐγνώκαμεν. Beyde Stellen sind nicht von der Art, daß man in dem Voranstellen des einen oder andern einen wesentlichen Unterschied zu entdecken vermöchte. Der wahre Glaube ist nach Joh. ein erkennender, erfahrender; die wahre Erkenntniß eine gläubige. Beyde zusammen bilden die volle Christliche Überzeugung, so daß Joh., will er diese recht stark ausdrücken, beydes zusammenstellt, wobey es gleichgültig ist, ob das eine oder das andere voransteht. — In der Formel ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν — gehört ἐν ἡμῖν nicht zu ἀγάπη, die Richtung derselben ausdrückend, sondern zu ἔχει, gleichsam den Kreis, den Ort, worin, oder den Gegenstand, woran Gott, indem er Christum gesendet, seine Liebe erweis't; vergl. Ev. 13, 34. — Der Schluß des Verses faßt kurz V. 7—16. zusammen; woraus sich ergiebt, daß ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ von der Christl. Bruderliebe zu verstehen ist. — Hiernach bestimmt sich der Sinn und Zusammenhang von

V. 17. 18., wo Joh. die Christl. Liebe (Bruderliebe) in ihrer Vollendung darstellt. Aber er beschreibt ihre Vollendung nicht in ihrer äußeren Wirksamkeit unter den Menschen, sondern, wie sie sich in der religiösen Stimmung, im religiösen Bewußtseyn ausspricht, als volle Zuversicht und reine Furchtlosigkeit vor Gott. Dieß ist der Sinn und Zusammenhang der Stelle nur im Allgemeinen. Eine genauere Erörterung ist um so nothwendiger, da bey der Schwierigkeit der Construction ἐν τούτῳ — ἵνα, — ὅτι, der Undeutlichkeit und Ungewöhnlichkeit des Ausdrucks ἀγάπη μεθ'

ἡμῶν, endlich der Unsicherheit der Beziehung von καθὼς ἐκεῖνός ἐστι die Verschiedenheit der Auslegungen [1]) noch jetzt sehr groß ist.

Was die Structur des Satzes ἐν τούτῳ — ἵνα — ὅτι betrifft, so kann man sich rein grammatisch leicht darüber verständigen. — Joh. construirt allerdings in der Regel ἐν τούτῳ — mit folgendem ὅτι 2, 3. 5. 3, 16. 19. 4, 13. 5, 2. Allein nach dieser Construction würde ἵνα — einen Zwischensatz bilden, der, wie er logisch nur dem folgenden Satze ὅτι — — subordinirt seyn würde, als eine Trajection angesehen werden müßte [2]). Ist nun eine solche für den Joh. Styl zu künstlich und ohne Beyspiel, so sieht man sich genöthigt, ἐν τούτῳ mit ἵνα zu construiren, den folgenden Satz aber ὅτι — — als Causalsatz dem παῤῥησίαν ἔχωμεν — unterzuordnen. Dieß ist um so unbedenklicher, da Joh. in sonst ganz unzweydeutigen Stellen Ev. 15, 8. 17, 2. 4, 34. ἐν τούτῳ mit ἵνα verbindet; ob gleichbedeutend mit ἐν τούτῳ — ὅτι — ist eine andere Frage. Allein es ist vor allen Dingen der Hauptbegriff des Satzes, die ἀγάπη μεθ' ἡμῶν näher zu bestimmen. Hierauf beruht das ganze logische Verhältniß der Stelle.

Was zunächst die Leseart betrifft, so hat die Armen. Übersetzung hinter ἀγάπη, αὐτοῦ offenbar aus V. 12.; deutlicher lies't die Vulgata charitas Dei [3]). Aber beyde Lesearten sind augenscheinlich nur exegetische Ergänzungen. Merkwürdig ist, daß einige Handschriften bey Matthäi μεθ' ἡμῶν weglassen, — unstreitig das willkommenste, wenn nur mehr und ältere Auctoritäten dafür wären und nicht der Verdacht einer Ausflucht durch Auslassung entstände. Ist der vulgäre Text sicher, und μεθ' ἡμῶν die einzige ausdrückliche nähere Bestimmung der ἀγάπη, so fragt sich, wie

---

1) Vergl. Episcopius und S. Schmid zu d. St.

2) So, als Trajection, bestimmen das Verhältniß des Satzes auch Grotius und S. Schmid.

3) Auch das Euchologium ω bey Matth. und die Sahid. Übersetz. haben τοῦ θεοῦ.

diese zu verstehen sey. Die richtige Auslegung muß Ausdruck und Zusammenhang vereinigt für sich haben.

Wäre die Liebe Gottes gegen uns, oder die Liebe zu Gott unter uns gemeint, so wäre, was zunächst den Ausdruck betrifft, in beyden Fällen der Mangel der Genitivbestimmung des Subjects oder Objects τοῦ θεοῦ oder αὐτοῦ vergl. V. 9. 12. 16. eben so schwer zu begreifen, als das höchst unbequeme und ungewohnte μεθ᾽ ἡμῶν. Warum schrieb Joh. nicht ἐν ἡμῖν? Man hat zur Vertheidigung der ersteren Erklärung gesagt, 2 Kor. 13, 13. stehe — ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ — μετὰ πάντων ὑμῶν —. Aber der Fall ist ein ganz anderer; das μετὰ vereinigt dort die Beziehung der χάρις, ἀγάπη und κοινωνία und ist unmittelbar abhängig von dem ausgelassenen ἔστω oder ἔσται, vergl. 2 Joh. 3. Morus, indem er übersetzt, amor, qui in nobis est, h. e. noster amor erga Deum, beruft sich auf 2 Joh. 2., wo ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, gleichbedeutend stehe mit καὶ μεθ᾽ ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. Allein wird man sagen können, ἡ ἀλήθεια — μεθ᾽ ἡμῶν lasse sich in ἡ ἀλήθεια ἡμῶν auflösen? — Aber vielleicht entspricht der Zusammenhang mehr als der Ausdruck, und dieser ist nach jenem zu deuten und zu entschuldigen? Aus dem Schlusse von V. 16. läßt sich eben so sehr der Begriff der Liebe Gottes zu uns (ὁ θεὸς — ἐν αὐτῷ), als der Begriff der Liebe zu Gott (ἐν τῷ θεῷ μένει) entnehmen. Allein die Liebe Gottes zu uns kann Joh. nicht gemeint haben. Es ist unmöglich, sich diese in seinem Sinne irgendwo vollendeter zu denken, als sie in der Sendung seines Sohnes schon ist, vergl. 9. 10. — Gesetzt aber, Joh. hätte sich die Liebe Gottes gleichsam zwischen den beyden Endpuncten, der Sendung Christi, und der Erscheinung der Menschen im göttlichen Gericht gedacht, und zwar so, daß sie dort gleichsam angefangen habe, hier sich vollende, — wie will man damit das Folgende in Zusammenhang bringen? Grotius, indem er ἵνα παῤῥησίαν — für eine traiectio anticipata erklärt, versucht es so: Hic

est summus gradus dilectionis Dei erga nos, si qualis in hoc mundo Chr. fuit, i. e. mundi odiis et propterea plurimis malis expositus, tales et nos simus. (Odia mundi — — testimonium sunt summi in nos divini amoris 1 Petri 2, 19. 4, 16.) Ideo Deus hoc sic disposuit, ut cum bona fiducia adpareamus in die iudicii —. Nam constans perpessio malorum ad exemplum Christi efficit, ut a Christo optima expectemus, quippe ipsi similes. — Allein selbst die traiectio anticipata zugestanden, so scheint doch unmöglich, hierin einen den Worten entsprechenden klaren Zusammenhang zu finden. Von der erziehenden göttlichen Liebe in der uns verordneten Gemeinschaft der Leiden Christi ist im ganzen Briefe nirgends eine Spur, und die Stelle selbst hat nicht die leiseste Beziehung darauf. — Eher könnte man sich denken, Joh. wolle als Gipfel der Liebe Gottes darstellen, daß wir Parrhesie haben können oder sollen am Tage des Gerichts. Aber wie schickt sich dazu das folgende ὅτι —? Wäre darin irgend etwas von Vergebung der Sünden gesagt, so ließe sich ein Zusammenhang denken. Allein in den Worten ist keine Spur davon.

Daß V. 17. die menschliche Tugend der Liebe gemeint sey, darauf weisen Vers 18. 19. und 20. aufs bestimmteste hin. Diese kann mehr und weniger vollkommen gedacht werden, mit und ohne Furcht. Haben nun παῤῥησία V. 17. und φόβος V. 18. ihre objective Beziehung auf Gott, so scheint unter der ἀγάπη μεθ' ἡμῶν allerdings unsere Liebe zu Gott verstanden werden zu müssen. Diese ist in ihrer Vollendung Vertrauen, Freudigkeit zu Gott, ohne alle Furcht. Damit läßt sich auch das folgende ὅτι — —, wenn es das Vorbild der Liebe Christi zu Gott ausdrückt, in Verbindung denken, sofern unsere Ähnlichkeit mit Christo Grund und Bedingung unserer Freudigkeit zu Gott ist. — Allein, wenn man sich auch an dem ungefügen μεθ' ἡμῶν und der Auslassung von τοῦ θεοῦ nicht stößt, der bestimmende Zusammenhang liegt doch nicht bloß in dem nächstfolgenden, sondern auch in dem vorhergehenden,

ja in dem ganzen Abschnitte. Wenn nun das Hauptmoment in dem Vorhergehenden, wie in dem Folgenden nicht die Liebe zu Gott ist, sondern die Liebe zu den Brüdern, als die nothwendige Vermittlung von jener, wenn jene überall nur als die nothwendige Voraussetzung von dieser erscheint, diese aber als das eigentliche Gebot V. 21., ja endlich Christi Urbild in der Liebe von Joh. überwiegend auf die Bruderliebe bezogen wird 3, 16., so spricht nichts dafür, daß unter der ἀγάπη μεθ' ἡμῶν die Liebe zu Gott zu verstehen sey.

Nickli findet den Ausdruck μεθ' ἡμῶν vorzüglich geeignet, die gegenseitige Liebe zwischen Gott und den Christen auszudrücken; dieser Begriff liege im Zusammenhang der Stelle s. V. 19. Allein der Ausdruck kann wenigstens nicht durch 1, 3. 7. gerechtfertigt werden. Denn 1, 7. steht μετ' ἀλλήλων mit κοινωνίαν ἔχειν von der Christlichen Gemeinschaft unter einander; und in der ersten Stelle drückt μεθ' ἡμῶν nicht die beyden Seiten der Gemeinschaft aus, sondern nur die eine, ὑμεῖς — μεθ' ἡμῶν. Die Gegenseitigkeit zwischen Gott und den Menschen pflegt Joh. regelmäßig durch das wechselseitige εἶναι und μένειν ἐν — auszudrücken. Auch der Zusammenhang entspricht nicht, da im Folgenden doch immer nur die menschliche Seite des gegenseitigen Verhältnisses hervorgehoben wird. — Die Liebe Gottes zu uns erscheint V. 19. nur aus V. 9. 10. 16. wieder aufgenommen als bedingender Grund der Christlichen Bruderliebe V. 20. 21.

So bleibt nichts übrig, als auf die Auslegung der Stelle von der Bruderliebe zurückzugehen [1]). Diese Auslegung wird zunächst durch den Zusammenhang des ganzen Ab-

1) [In dem Hefte vom J. 1851 ist ἡ ἀγάπη so erklärt: die Bruderliebe zusammengeschlossen mit der Liebe zu Gott. Lücke faßte also mit de Wette und Huther die hier durch keine Objectsbestimmung begrenzte Liebe von der Liebe schlechthin auf, die die Liebe zu Gott und die Bruderliebe umfaßt. Diese Auffassung des Wortes tritt auch in der Inhalts-Angabe des Abschnitts Kap. 4, 7—5, 4. in der Einleitung S. 44. hervor. B.]

schnitts empfohlen. Die Idee der Christlichen Bruderliebe beherrscht das Vorhergehende V. 7—16. und das Folgende V. 20. und 21. Für diese ist die Liebe Gottes zu uns in Christo der objective, die Liebe des Christen zu Gott der entsprechende subjective Grund. Ohne die thätige Bruderliebe ist die Liebe zu Gott nur ein Anfang, der ohne lebendige Fortsetzung in sich selbst verschwindet und keine Wahrheit hat, V. 20. Wie sich die Liebe zu Gott in der Liebe zu den Brüdern bewährt und vollendet V. 12., so vollendet sich diese, oder weis't ihre Vollendung auf in der παῤῥησία — ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. Dieß ist V. 17. bis ὅτι — der aus dem Zusammenhange natürlich folgende Gedanke, eben wegen dieses Zusammenhanges und der Parallele 3, 20. 21. verständlich, auch wenn die ἀγάπη weder durch μεθ' ἡμῶν, noch durch irgend etwas anderes näher bestimmt wäre. Sucht man bey ἀγάπη einen näher bestimmenden Subjectgenitiv, so scheint er nach V. 18. u. 19. kein anderer, als ἡμῶν zu seyn. Joh. läßt denselben aus, eben weil er sich nach dem Zusammenhange von selbst versteht, auch wenn er durch das folgende μεθ' ἡμῶν nicht ersetzt wird. Mit diesen Worten aber bezeichnet Joh. die Wirkungssphäre der Christlichen Liebe, nämlich die Christliche Genossenschaft, Gesellschaft. Wie Eurip. Andr. 591 f. μετ' ἀνδρῶν und ἐν ἀνδράσιν wechselt, so hätte Joh. allerdings auch ἐν ἡμῖν schreiben können. Allein dieß wäre zweydeutig gewesen und hätte den Begriff der Christlichen Gesellschaft nicht so unmittelbar ausgedrückt. Aber warum schrieb Joh. nach seinem Sprachgebrauche nicht deutlicher μετ' ἀλλήλων 1, 7., oder da er ἀγάπη immer mit dem Genitiv des Objects construirt, ἀλλήλων? Ich glaube gar nicht, daß Joh. die objective Gegenseitigkeit der Liebe ausdrücken wollte, sondern nur den Ort der Gemeinschaft, worin sich die menschliche Tugend der Liebe bewegt, und dafür war μεθ' ἡμῶν nach der Analogie von 2 Br. V. 2. das Entsprechendere. Da vor μεθ' ἡμῶν der Artikel fehlt, so ist μεθ' ἡμῶν mit τετελείωται zu verbinden, so daß

damit genau genommen die Vollendungssphäre der Liebe bezeichnet wird, vergl. V. 9. ἐν τούτῳ ἐφαν. ἡ ἀγάπη τ. θ. ἐν ἡμῖν. — Ist 3, 19—22. die entsprechende Sach-Parallele der Stelle, so scheint Sinn und Verhältniß der folgenden Sätze dieses zu seyn: Darin erscheint die Liebe unter uns vollendet, (τετελείωται), wenn sie das Ziel erreicht, wohin sie streben soll, ἵνα, daß wir Freudigkeit haben am Tage des Gerichts, des göttlichen. In dieser Art wird ἵνα, den Zielpunct bezeichnend, mit vorangehendem ἐν τούτῳ gebraucht, Ev. 15, 8. 13. u. a. Joh. will sagen, so lange die Liebe unvollendet ist, haben wir auch keine volle Parrhesie, sondern in Beziehung auf den Tag des Gerichts noch Furcht vor Gott. Und eben daran, wenn noch irgend Furcht vor Gott in uns ist, merken wir, daß die Liebe noch nicht vollendet unter uns ist. — Es bedarf nach diesem allen kaum der Bemerkung, daß, wenn Hammond u. A. unter der ἡμέρα τῆς κρίσεως die gerichtlichen Untersuchungen und Verfolgungen von Seiten der Heidnischen Obrigkeiten verstehen, dieß eben so sehr wider allen Zusammenhang, als gegen den neutest. Sprachgebrauch ist. — Wenn nun Joh. hinzufügt, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ — so muß darin eine subordinirte Causalbestimmung für den vorhergehenden Satz liegen. In der Parallele 3, 19—22. bietet sich Ähnliches dar — — καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν, λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν u. s. w. —. Der Satz ὅτι — enthält die causale Bedingung, unter der wir Freudigkeit haben können. So wird mittelbar die Vollendung der Liebe von einer andern Seite bestimmt. Wie aber? Es ist nach der Analogie von 3, 3. 5. 7. unmöglich, unter ἐκεῖνος ein anderes Subject zu verstehen, als Christus. Dieser wird hier als das vollendete Vorbild menschlicher Liebe gedacht, nicht, wie er es war, so daß ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ aus dem Folgenden zu ergänzen wäre, sondern wie er es schlechthin ist ἐστι, — nämlich als Sohn Gottes. Indem bey ἡμεῖς ἐσμεν, ἐν

τῷ κόσμῳ τούτῳ hinzugefügt wird, wird ein gewisser Unterschied zwischen uns und Christus angedeutet, der aus 3, 2. verständlich. Nach dieser Stelle, in ihrem ganzen Zusammenhange, 3, 1—10., verstehe ich die unsrige so: Sofern und weil wir, wie Christus, (der bey dem Vater ist, also nicht mehr in dieser Welt,) der Sohn Gottes ist, der heilige, gerechte, also der Liebende, eben so auch Kinder Gottes sind, und als solche in dieser Welt leben, d. h. dem heiligen Muster seiner Liebe 3, 16. nachstrebend, — haben wir die vollkommene Liebe, und in dieser die volle Freudigkeit zu Gott. In jeder andern, geringeren Liebe ist Mangel an Ähnlichkeit mit Christo, an Kindschaft Gottes, und mit dem Mangel Furcht vor Gott, vergl. 3, 20. Hierin liegt der Übergang zu

V. 18., worin Joh., auf den Hauptsatz V. 17. ἐν τούτῳ τετελείωται — ἵνα — zurückgehend, diesen näher bestimmt nach dem Gegensatze von παῤῥησία und φόβος, welcher sich schämt und scheuet, vergl. 2, 28. Wenn er nun zuerst so sagt: φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, so sieht man aus dem Folgenden, daß er unter der ἀγάπη nicht die werdende versteht, sondern die vollendete, die Idee der Liebe. Der Ausdruck ἔξω βάλλει τὸν φόβον — zeigt aber deutlich, daß die ἀγάπη die Christliche Bruderliebe ist, nicht die Liebe zu Gott. Denn von der letzteren in ihrer Vollendung kann nicht erst gesagt werden, sie stoße die Furcht vor Gott aus, denn sie hat sie gar nicht[1]). Wohl aber schickt sich der Ausdruck, wenn ἀγάπη und φόβος zwey verschiedene, wiewohl zusammengehörige Gebiete und Beziehungen haben, jene die Beziehung auf die Menschen, dieser die Beziehung auf Gott. Für diese Auffassung spricht

1) [Im Hefte vom J. 1851. stehen bei V. 18. diese Worte: die Liebe ihrer Idee nach, wenn Gott und Brüder das Object sind, hat keine Furcht (nämlich vor Gott), sondern die vollkommene Liebe schließt die Furcht aus. Warum: die Furcht hat keine Pein, Strafe. Schluß: der Fürchtende ist nicht vollendet in der Liebe, weil die Furcht immer das Bewußtseyn des Mangels in sich schließt. B.]

auch das Folgende: *ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβ.*, — welches ich so verstehe: die Furcht vor Gott schließt in sich Strafe, d. h. Strafbewußtseyn, somit also Bewußtseyn des Mangels an Bruderliebe im Christlichen Gewissen, *ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ* vergl. 3, 20. *Κόλασις* von der göttlichen Strafe gebraucht s. Matth. 25, 46. 2 Makk. 4, 38. Da auch bey den Classikern die Bedeutung der Strafe gewöhnlich ist, und der Zusammenhang nach den Grundideen des Briefes keine Schwierigkeit hat, — so begreift man um so weniger, wie Grotius und L. Bos für nöthig halten konnten, jener, *κόλουσιν* — und *ὁ δὲ κολουόμενος*, dieser *κώλυσιν* zu conjecturiren. Beyde Conjecturen sind unnöthig und nehmen dem Gedanken alle Kraft und allen Zusammenhang. — Man hat sich an dem *ὁ δὲ φοβούμ.* gestoßen, einige wollen es ganz ignorirt wissen [1]), andere meinen, es stehe für *οὖν* [2]). Allein das *δὲ* hat, da der Satz keine Folgerung, sondern das letzte Glied des syllogistischen Zusammenhangs ausdrückt, sein vollkommenes Recht. — Wenn Dr. Bretschneider [3]) *ὁ φόβος κόλασιν ἔχει* so faßt: timor animum cruciat, so ist das nicht richtig. Von dem psychologischen Unbehagen der Furcht ist hier gar nicht die Rede, sondern davon, daß die Furcht vor Gott sich auf die göttliche *ὀργὴ* bezieht, welche jeden Mangel der Liebe straft. Daß aber *ἔχειν* von dieser objectiven Verbindung der Furcht mit der Strafe gebraucht werden könne, lehren die von Kypke zu d. St. angezogenen Beyspiele aus den Classikern, z. B. aus Demosthenes p. 613.: *πράγματα αἰσχύνην καὶ ὕβριν τοσαύτην ἔχοντα*, und aus Euripides Helen. 93. *τὸ γάρ τοι πρᾶγμα συμφορὰν ἔχει.*

V. 19. Hier lies't Lachmann: *ἡμεῖς οὖν ἀγαπῶμεν, ὅτι ὁ θεὸς πρῶτος* — — Dieß ist vollständig die Le-

---

1) S. Conjecturen über d. N. T. v. Schulz zu d. St.

2) S. Kypke zu d. St.

3) Lexic. man. unter *κόλασις*.

seart des Cod. A. Das οὖν wird auch noch von einigen Minuskeln (s. Griesbach) eingeschoben. Man wird es aber um so leichter für einen exegetischen Zusatz halten, da οὖν dem Joh. Briefe eben nicht sehr geläufig ist. Aber αὐτὸν hinter ἀγαπῶμεν wird nicht nur von 27. 29. 66. weggelassen, sondern was besonders wichtig ist, nach der Bentleyschen Collation auch von dem Vatic. Codex. Dagegen haben statt αὐτὸν einige Minuskeln bey Griesbach τὸν θεόν, eben so beyde Syr. Übersetzungen, die Kopt., Arm. und Vulg. Unter den Lat. VV. lies't Leo einmahl Deum, einmahl invicem, die Aethiop. Übersetzung aber verbindet nos invicem et amemus Deum. Darnach scheint mir unbedenklich, ἀγαπῶμεν ohne alles Object für die ursprüngliche, αὐτὸν aber und τὸν θεὸν für die spätere, exegetisch aus dem folgenden ὅτι αὐτὸς oder θεὸς — entstandene Leseart zu halten. Schon J. A. Bengel war dazu geneigt. Dann muß aber auch mit Cod. A. und andern weniger bedeutenden Zeugen ὅτι ὁ θεὸς gelesen werden[1]. — Wenn wir nun den Text so constituiren: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι ὁ θεὸς — —, so fragt sich zunächst, ob ἀγαπῶμεν als

---

1) Im Hefte vom J. 1851 hat Lücke über die Lesarten dieses Verses in dieser Weise sich ausgesprochen: „Lachmann liest nach ἡμεῖς noch οὖν, aber οὖν ist eingeschoben. Hinter ἀγαπῶμεν fehlt αὐτὸν in A. B. und einigen der besseren Handschriften; wenn es unecht ist, dann: wir unsererseits, lasset uns lieben! Ohne Object, absolut. Allein das folgende ὅτι u. s. w., namentlich das ἡμᾶς, fordert αὐτόν; wenn es nicht im Texte steht, müßte es gedacht werden. Seine Auslassung ist noch nicht erklärt; de Wette [das beziehungslose αὐτὸν war anstößig, daher ließen es die Einen weg u. s. w.] ungenügend. Das Einzige ist, daß es wegen der Parallele in V. 11. weggelassen ist. Der Grund für das adhortative ἀγαπῶμεν αὐτὸν ist, daß seine vorangehende Liebe die Gegenliebe fordert.“ [Wenn αὐτὸν beibehalten wird, so fällt der Grund weg, aus dem Lücke im Folgenden statt ὅτι αὐτὸς lesen will ὅτι ὁ θεός. Tischend. liest: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς u. s. w.; für diese Lesart entscheidet sich auch Huther, welcher annimmt, daß αὐτὸν wohl zur Vervollständigung des Ausdrucks hinzugefügt sey, und kein Bedenken hat, selbst wenn αὐτὸν gestrichen wird, ὅτι αὐτός, nicht ὅτι ὁ θεὸς zu lesen, da auch, wenn ἀγαπῶμεν ohne Object stehe, nach Johanneischem Sprachgebrauch ὁ θεὸς statt αὐτὸς nicht nothwendig sey. De Wette will, wie Lücke im Jahre 1851, lesen: ἡμεῖς ἀγαπ. αὐτόν, ὅτι αὐτὸς u. s. w. B.]

Indicativ oder Conjunctiv zu nehmen sey. Jenes ziehen Erasmus, Beza u. a. vor wegen des Zusammenhanges. Aber gerade dieser spricht für den auffordernden Conjunctiv. Der Indicativ könnte nur, wie 4, 6. so genommen werden, daß Joh. im Gegensatz gegen ὁ φοβούμενος V. 18. sagen wollte: Wir sind ohne Furcht in der Liebe. In diesem Falle hätte er aber sagen müssen: Wir haben die vollkommene, furchtlose Liebe. Der Zusammenhang scheint mir vielmehr dieser zu seyn: Joh. geht, nachdem er den Satz V. 7. ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι erörtert hat, schließend auf diese Ermahnung zurück, und wiederholt den Lehrsatz V. 11. in ermahnender Form und kürzer. Das communicative ἡμεῖς bildet hier nur eine leise Antithese gegen ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς vergl. V. 11. Rickli sagt, es würde in diesem Falle die Anrede nicht fehlen, wie 4, 11. 3, 18. Allein dieß scheint mir kein sicherer Entscheidungsgrund zu seyn, da die Anrede mehr und weniger zufällig ist. Ich fasse demnach die Stelle so: Lasset uns lieben (nämlich die Brüder), denn Gott hat uns zuerst geliebt, (nämlich in der Sendung seines Sohnes). Diese Erklärung beruhet auf dem Verhältnisse des Satzes zu V. 7—11. Das räthselhafte Wort von V. 11. wiederholt sich. Es sollte, scheint es, auch hier lauten: Da Gott uns zuerst geliebt hat, so laßt uns ihn wieder lieben. In Beziehung hierauf zeigt nun Johannes

V. 20. und 21. vergl. V. 11., daß sich eben nur in der Bruderliebe die Liebe zu Gott bewähren könne V. 20. und solle V. 21 [1]). Bey V. 20. scheint er solche im Sinne zu haben, welche sich der lebendigthätigen Bruder-

---

1) V. 20 u. 21. wären Erklärung von V. 19., wenn dort αὐτὸν fehlt und die Liebe die der Brüder ist. So [wenn αὐτὸν beibehalten wird, vergl. die vorhergehende Anm.] sind sie weitere Entwickelung zum Abschluß der Gedankenreihe in V. 11 ff. in dieser Weise: die Gottesliebe schließt als nothwendige Consequenz in sich die Bruderliebe. Das Wesen der menschlichen Liebe geht von der unmittelbaren Gegenwart der Liebe in der Erscheinung Christi aus. Gott lieben in den Brüdern, in Gott die Brüder. (Heft vom Jahre 1851.)

liebe durch eine sittlich träge religiöse Gefühlsstimmung entzogen und den wahren, nothwendigen Zusammenhang der Liebe zu Gott und dem Nächsten verkannten. Er deckt den Widerspruch, die Unwahrheit (ψεύστης ἐστίν), das Unnatürliche darin auf, indem er auf populäre Weise zeigt, wie die menschliche Liebe ihrer Natur nach das Sichtbare, das Nächste, den menschlichen Bruder sucht, und sich daran bewährt. Ἑώρακε ist beyde Mahle von der sinnlichen Wahrnehmung zu verstehen, und präsentisch gebraucht — das Vor Augen haben. Es liegt in V. 20. kein erschöpfender Beweis, wie ihn die ethische Theorie verlangt[1]). Aber man sieht, daß Joh. in diesem natürlichen Verhältnisse der Christlichen Gottes- und Bruderliebe den Grund findet, daß das Christliche Gebot vollständig so zu fassen ist: ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεόν (die religiöse Grundstimmung des Christen) — ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Wiewohl die göttliche ἐντολή durch Christus verkündigt ist, so ist doch, wegen des vorangehenden, worin ὁ θεός der herrschende Begriff ist, ἀπ' αὐτοῦ hier auf Gott zu beziehen, vergl. 3, 23. Wenn Joh. Christum gemeint hätte, würde er nach V. 17. vielleicht ἀπ' ἐκείνου geschrieben haben[2]).

Kap. 5, 1. geht Joh. auf die Verbindung zwischen der Liebe und dem Glauben, welche 3, 23. ausgesprochen war, zurück, und sucht von hier aus jenes Gebot von dem Zusammenhange zwischen der Gottes- und Bruderliebe anschaulich zu machen. Der Christliche Glaube ist nach Joh. das volle Bewußtwerden der Kindschaft Gottes. Wie nun in der irdischen Familie das Kind von Natur den Vater liebt, diese Liebe aber die Wurzel, der Grund der Geschwisterliebe ist, eben so ist in der Familie der Kinder Gottes die Liebe zu dem gemeinsamen Vater im Himmel das Grundgefühl

1) [Die lect. rec. πῶς δύναται hat Tischend. beibehalten; die Lesart οὐ δύναται ist auch nur von wenigen Auctoritäten bezeugt. B.]

2) V. 21. ἀπ' αὐτοῦ von Ihm, von Gott, vermittelt durch das Gebot Christi. Das Gebot ist: Beydes unzertrennlich. (Heft vom Jahre 1851.)

Aller, woraus die Liebe zu den Brüdern, als den Kindern Gottes, hervorgeht.

V. 2. Wie die Bruderliebe die nothwendige Manifestation der Gottesliebe ist, so ist diese wiederum der Grund von jener. Die echte Liebe zu den Brüdern, den Kindern Gottes, beruhet auf der echten Liebe zu Gott, diese aber bestehet in der Treue gegen die göttlichen Gebote. Diese Gebote aber sind zusammengefaßt in der Liebe. Nicht von äußeren Kennzeichen ist hier die Rede, sondern von dem inneren Bewußtseyn, der inneren Erkenntniß und Begründung der einen Liebe durch die andere. Es kann also V. 2. angesehen werden als antithetische Parallele, oder Inversion [1]) zu V. 1. und 4, 20., und als Vollendung des Gedankens, daß die Liebe zu den Brüdern und zu Gott wesentlich Eins sey. So ist nicht nöthig, mit Carpzov ἀγαπῶμεν beyde Mahle als Futurum 2. zu nehmen und ὅταν durch quamdiu zu übersetzen [2]), was beydes grammatisch unrichtig ist. Das erste ἀγαπῶμεν ist Indicativ, das zweyte zu ὅταν gehöriger Conjunctiv und ὅταν Zeit- und Bedingungspartikel zugleich, wann, im Fall, daß. Eben so wenig ist Ursach, mit Mangey ὅτι und ὅταν zu vertauschen [3]), noch auch mit Grotius die Sätze so zu transponiren: ὅτι ἀγαπῶμεν τὸν θεόν, ὅταν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ ἀγαπῶμεν [4]). Durch diese Transposition entstände eine unnöthige Wiederholung von V. 1., und während sich jetzt V. 3. an V. 2. natürlich anschließt, müßte man, wenn Joh. geschrieben hätte, wie Grotius wünschte, die Verbindung immer erst suchen. Statt τηρῶμεν lesen Cod. B. und mehrere Minuskeln bey Griesb. ποιῶμεν.

---

1) Oekumenius: ἀντιστρόφως χρῆται τῷ λόγῳ.

2) Carpzov: Hoc indicio intelligemus, nos amaturos esse Dei filios, quamdiu Deum amaverimus, illiusque doctrinis obtemperaverimus.

3) S. Conjecturen über das N. T. von Schulz zu d. St.

4) Grotius — traiectionem — ego libenter facerem, si librum aliquem veterem haberem auctorem.

Lachm. hat es aufgenommen [1]). Aber der Joh. Sprachgebrauch, der regelmäßig *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς* hat, gilt hier mehr, als selbst Cod. B. [2]).

V. 3. *αὕτη γάρ — τηρῶμεν* soll die Verbindung von *ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν* und *καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν* V. 2. näher erklären. Sofern in der *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* ein Streben gedacht wird, bezeichnet *ἵνα* das Ziel dieses Strebens. Man könnte den Ton, den das *ἵνα* angiebt, vielleicht so ausdrücken: Dahin geht das Streben der Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten. Ermuthigend setzt Joh. hinzu: Aber seine Gebote sind nicht schwer, *βαρεῖαι*, vergl. Matth. 11, 30. Alle Schwierigkeit im Halten der göttlichen Gebote liegt in dem Widerstande, in der Herrschaft der vom göttlichen Leben entfremdeten Welt in uns und Andern, (*ἐπιθυμ. τ. κόσμου* oder *τῆς σαρκός*, wie Paulus sagt). Für den also, der aus Gott geboren ist, (das höhere Lebensprincip, vergl. 4, 4., das göttliche *πνεῦμα*, in sich herrschend gemacht hat), sind die Gebote Gottes nicht schwer. Dieß ist der Zusammenhang mit

V. 4. Denn *ὅτι* [3]) Alles (*πᾶν τὸ γεγ.* vergl. Ev. 6, 39. 17, 2. für *πᾶς ὁ γεγ.*, aber die Totalität stärker ausdrückend), was aus Gott geboren ist, überwindet (durch die Kraft des neuen höheren Lebens) die Welt, d. h. alles dem göttlichen Willen Widerstrebende in und außer dem Menschen. Dieß genauer bestimmend, fügt der Apostel hinzu: Der Sieg, der die Welt (in uns, die wir aus Gott geboren sind) überwand, *νικήσασα*, (vergl. 4, 4. 2, 13. 14. *νενικήκατε*) ist unser Glaube, daß Jesus der Christ ist, vergl. 5, 1.

---

1) [Auch Tischend. hat *ποιῶμεν* aufgenommen. Dem Johanneischen Sprachgebrauche ist *τηρῶμεν* angemessener, „allein gerade dies konnte zu einer Änderung des ursprünglichen *ποιῶμεν* veranlassen“ (Huther). B.]

2) Nur Apok. 22, 14. findet sich *οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*, aber die Leseart der besseren Mspte ist: *οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν*, wie auch Lachmann lies't.

3) Die Conjectur von R. Bentley *ἔτι* ist nicht nur unnöthig, sondern auch wider den Zusammenhang der Stelle.

Neunter Abschnitt.

Kap. 5, 5—12.

In dem vorhergehenden Abschnitte 4, 7—5, 4. zeigt sich eine Art von Summirung der Hauptgedanken des Briefes. Man könnte also hier den Schluß des Briefes erwarten; gleichwohl tritt noch eine neue Gedankenreihe Kap. 5, 5—12. ein, in welcher 1. der feste Zeugnißgrund des Glaubens bestimmt wird, nämlich das dreyeinige Zeugniß Gottes selbst für seinen Sohn in den drey Hauptmomenten der Heilserscheinung Jesu Christi, wodurch dieser sich als Sohn Gottes bewährt habe V. 5—9., 2. aus der gebietenden Macht dieses Zeugnisses Gottes die Nothwendigkeit des Glaubens an den Sohn zum ewigen Leben gefolgert wird V. 10—12 [1]).

V. 5. Statt den Satz, daß der Glaube die Welt überwindet, genauer zu erweisen, wendet sich Joh. an das unmittelbare Bewußtseyn, die Erfahrung seiner Leser, und ruft aus: Wer anders, als der an Christum Gläubige, überwindet die Welt? — Wie aber der Glaube an Jesum den Sohn Gottes, den Sieger über die Welt Ev. 16, 33., die Welt überwindet, ist nach Joh. nur daraus zu begreifen, daß in dem Glauben das Princip und die Macht der Kindschaft Gottes liegt. — Den rhetorischen Charakter der Stelle verkennend lesen einige Auctoritäten δέ, andere γάρ. —

V. 6. [2]) Was die Leseart betrifft, so ist allein beachtungswerth [3]), daß AG. 40. 65. u. a. den Artikel vor

---

1) [In der zweiten Ausgabe umfaßte der neunte Abschnitt die Verse 6—12. im fünften Kapitel. Über die oben angegebene Eintheilung und die Inhaltsangabe vergl. Einleit. S. 44. Es ist zwar in der Einleit. S. 12 f. Kap. 5, 1—5. und dann wieder Kap. 5, 6—12. zusammengefaßt, aber doch nur in der Darstellung des Inhalts, wo es auf das genauere Auseinanderhalten der einzelnen Abschnitte nicht ankommt. Für die Angabe der Abschnitte mußte die von Seite 38 der Einleitung angegebene Disposition maßgebend seyn. B.]

2) Vergl. Knapp. Comment. in locum 1 Ioan. V, 6—11. in den Script. v. arg. p. 155 sqq.

3) Einige wenige Handschriften bey Matth. lesen statt αἵματος, πνεύματος, ja Cod. A. und mehrere Minuskeln αἵματος καὶ πνεύμα-

Χριστὸς weglassen. Die Formel *Ἰησοῦς Χριστὸς* ist Ein aus dem Eigen= und Amtsnamen zusammengewachsener Personalbegriff. Der Artikel vor *Χριστὸς* sondert dieses als Prädicat von *Ἰησοῦς*, vergl. 2, 22. 5, 1. Diese Variante ist nicht ohne Einfluß auf die Construction der Stelle, die wegen des doppelten, wie es scheint, Prädicatsatzes *ὁ ἐλθὼν* und *Ἰησοῦς* (*ὁ*) *Χριστός*, und der Zweydeutigkeit der Beziehung von *οὗτος* eigenthümliche Schwierigkeiten hat. Ähnlich ist 2, 22. Knapp construirt den Satz so: *οὗτός* (*ὁ υἱὸς τ. θ.*) *ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ ἐλθὼν* —. Allein erstlich kann *οὗτος* im Vorhergehenden seine Beziehung nur auf das Subject *Ἰησοῦς*, nicht das Prädicat *ὁ υἱὸς τ. θεοῦ* haben; sodann aber würde, weil *ὁ Χριστὸς* und *ὁ υἱὸς τ. θ.* wesentlich dasselbe sind, die verwirrende Tautologie entstehen, daß Joh. sagte: der Sohn Gottes sey Jesus der Christ; endlich muß aus der Stellung des *ὁ ἐλθὼν* — und der Art, wie dieß nachher weiter entwickelt wird, geschlossen werden, daß *ὁ ἐλθὼν* — das Hauptprädicat seyn soll. Ich glaube daher, den Satz so fassen zu müssen, daß *οὗτος* auf *Ἰησοῦς* V. 5. hinweis't, und *ὁ ἐλθὼν* das dazu gehörige, den Christusbegriff, oder den Begriff des Sohnes Gottes bestimmende und beweisende Hauptprädicat ist. Da nun *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι* u. s. w. sich logisch unmittelbar an *ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος* anschließt, so kann das dazwischen liegende *Ἰησοῦς* (*ὁ*) *Χριστὸς* nur Apposition seyn, wenn der Artikel unecht ist, Apposition des Subjects *οὗτος*, welches dann nur vollständiger und deutlicher ausgedrückt wird, oder, wenn der Artikel echt ist, Apposition des ganzen Satzes *οὗτος* — — *αἵματος*, so jedoch, daß der eigentliche Nachdruck auf dem durch *ὁ ἐλθὼν* u. s. w. erwiesenen Prädicat *ὁ Χριστὸς* liegt. Da der Artikel diplomatisch hinlänglich geschützt ist, so ziehe ich diese Construction um so mehr vor, da es bey ihr leichter

---

τος. Allein es liegt am Tage, daß nur falsche exegetische Combinationen mit dem Folgenden V. 7. 8. und mit Ev. 3, 5. zu diesen Abweichungen Anlaß gegeben haben, s. Matth. N. T. zu d. St.

wird, den folgenden Satz anzuknüpfen [1]). Denn, wiewohl οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον — auf ὁ ἐλθὼν — zurückgeht, so glaube ich doch, daß Joh. ohne die Apposition vielleicht das δι' ὕδατος κ. αἵματος wieder aufgenommen hätte. Der Prädicatbegriff ὁ Χριστὸς gestattete ihm aber, mit ἐν statt διά fortzufahren, vielleicht mit einer gewissen Brachylogie: Jesus ist der Christ, der Messias, nicht bloß ἐν ὕδατι, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι [2]) —. Allerdings entsprechen einander διά und ἐν, und beydes mit ἔρχεσθαι verbunden, bezeichnet in der Regel die Begleitung, die Art des Kommens [3]). Diese Bedeutung mag auch hier zum Grunde liegen. Aber Joh. hat wohl mehr hineingelegt. Das διά wenigstens drückt dasjenige aus, wodurch Jesus als Christ, als Sohn Gottes gekommen ist und sich geltend gemacht hat. Hebr. 9, 12. vergl. 25. u. 7. findet wohl Ähnliches Statt. So könnte auch ἐν mehr bezeichnen, worin oder wodurch sich der Messias erwies. — Nachdem zuerst δι' ὕδατ. κ. αἵμ. artikellos gesetzt ist, wird, da durch die Apposition 'Ιησ. ὁ Χριστὸς beydes schon im Gedanken näher bestimmt ist, im Folgenden der Artikel aufgenommen und festgehalten.

Daß die symbolischen Ausdrücke ὕδωρ und αἷμα aus der alt- und neutestamentlichen Symbolik überhaupt, insbesondere aber aus der Johanneischen zu erklären seyen, darin stimmen Alle überein. Was sie aber an dieser Stelle bedeuten, darüber ist große Uneinigkeit [4]).

Suchen wir vor allen Dingen aus dem allgemeinen Eindrucke und Zusammenhange des Ganzen diejenigen her-

---

1) [Auch Lachmann und Tischend. haben den Artikel, dessen Auslassung sich daraus erklärt, daß 'Ιησοῦς Χριστὸς als zusammengehörendes Nom. propr. aufgefaßt ward, beibehalten. B.]

2) [Lachmann und Tischend. lesen statt καὶ τῷ αἵματι mit A. B. G. anderen und einigen Überss. καὶ ἐν τῷ αἵματι. B.]

3) Vergl. Winers Grammat. §. 51. u. 52.

4) S. Matth. Polus Synopsis criticorum et commentatorum zu d. St. S. Schmid, Calovius, Wolf zu d. St.

meneutischen Gesichtspuncte zu gewinnen, wonach wir bey der Beurtheilung der verschiedenen Auslegungen sicher verfahren können.

1. Da die Stelle kein spezielles polemisches Moment enthält, sondern, wie aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden V. 1—5. und Folgenden V. 13. deutlich hervorgeht, durchaus nur den Zweck hat, den Glauben der Christen an den Sohn Gottes zu rechtfertigen gegen den Unglauben überhaupt, so folgt, daß die Deutung der schwierigen Ausdrücke aus irgend einem speziellen und unmittelbaren polemischen Zwecke des Briefes falsch sey[1]). 2. Der Zusammenhang fordert die Beziehung von ὕδωρ und αἷμα nicht sowohl auf etwas Eigenschaftliches in der Person, sondern vielmehr auf etwas Thatsächliches in der ἀποστολῇ dem ἔρχεσθαι Jesu Christi. Wäre etwas der ersteren Art gemeint, so würden ὕδωρ und αἷμα nicht als etwas für sich Bestehendes und außer Christo für die persönliche Würde desselben Zeugendes dargestellt werden. Das Thatsächliche aber, was hier gemeint ist, muß von der Art seyn, daß darin, den Weissagungen des A. T. und den damahligen Erwartungen von dem ἐρχόμενος gemäß, die vornehmsten und wesentlichsten Beglaubigungsmomente für die Messianität Jesu enthalten sind, und zwar in besonderer Beziehung auf die versöhnende Thätigkeit, oder die reinigende, weltüberwindende Kraft Christi. 3. Durch den nachdrucksvollen Zusatz: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι — giebt Joh. zu verstehen, daß er solche Thatsachen im Leben Jesu gemeint habe, die factisch irgendwie auseinander lagen, deren jede für sich ein Messianisches Beglaubigungsmoment enthielt, die aber, in ihrer Bedeutung wesentlich Eins und einander ergänzend, nur vereinigt mit einander und mit dem πνεῦμα erst die volle μαρτυρία τοῦ θεοῦ für die Messiaswürde Jesu Christi gewähren konnten. 4. Endlich aber können unter ὕδωρ

1) [Vergl. hierzu Einleitung S. 209 ff. B.]

καὶ αἷμα nur solche Thatsachen gemeint seyn, die ohne nähere Bezeichnung von den Lesern in Erinnerung an die Geschichte Jesu und im Zusammenhange der Johanneischen Symbolik leicht verstanden werden konnten.

Ist dieß richtig, so folgt, daß die Deutung von Klemens v. Alex.[1]), der unter ὕδωρ regeneratio et fides und unter αἷμα cognitio versteht, viel zu unbestimmt und willkührlich ist. Eben so irrig ist die, fast möchte man sagen, chemische oder physiologische Auslegung, nach der ὕδωρ καὶ αἷμα und sogar πνεῦμα Ausdruck der irdischen (animalischen) Geburt und Natur Jesu seyn, und darin eine antidoketische oder antignostische Beziehung liegen soll. So behauptet z. B. Wetstein, auf Aussprüche alter Ärzte gestützt, durch ὕδωρ, αἷμα und πνεῦμα werde hier die dreyfache Substanz des animalischen Menschenlebens Christi bezeichnet, und der antidoketische Sinn der Stelle sey der: Probavit se non phantasma, sed verum hominem esse, qui ex spiritu, sanguine et aqua sive humore constaret vergl. Ev. 19, 34. 35. Da aber πνεῦμα hier durchaus keine physiologische Beziehung haben kann, so will Schultheß[2]) zwar πνεῦμα als Zeugniß der Göttlichkeit Jesu gelten lassen, aber nachdem er erklärt hat, ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος sey so viel, als ἐν σαρκὶ ἐληλυθὼς 4, 1.[3]) und ἔρχεσθαι heiße hier nasci, giebt er den antignostischen Sinn der Stelle so an: „Wasser und Blut sind Zeugen der animalischen Natur, der Menschheit Christi für die sinnliche historische Erkenntniß eines Jeden bey der Geburt und auch bey dem Tode Christi, da Wasser und Blut aus seiner Seite rann, woher man auf sein Gekommenseyn durch Wasser und Blut schließen konnte, Ev. 19, 34." — Aber diese antidoketische oder antignostische Tendenz ist erst hineingetra=

1) S. Adumbrationes zu d. St.

2) Die bibl. Lehre v. Abendmahl S. 344—349.

3) Wer im Fleisch gekommen ist, sagt Schultheß, der ist aus Fleisch geboren, ἐξ αἱμάτων, δι' ὕδατος καὶ αἵματος, τοῦ λεχώϊου gekommen.

gen. Nicht, daß Christus wahrer Mensch, sondern vielmehr, daß er der Sohn Gottes sey und sich als solchen beglaubigt habe, will Joh. beweisen, vergl. V. 5. 9. Aber angenommen, Joh. polemisire hier gegen den Doketismus, warum schreibt er nicht, wie 4, 1.: *ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς*, oder, wie Ev. 1, 14., *σάρξ γενόμενος*, oder *ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι ἐλθών*? Biblische Symbolik und Sprachgebrauch, insbesondere des Johannes, müssen hier entscheiden. Wo aber bedeutet *ὕδωρ* im A. T., wo im N., wo bey Joh. das animalische Lebensprincip? Oder wo steht es dieses bezeichnend mit *αἷμα* zusammen, etwa für *σάρξ καὶ αἷμα*? Ev. 19, 34. ist *ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ* nicht sowohl Zeichen des animalischen Lebens, als vielmehr des wirklich erfolgten Todes Christi. Auch bezeichnet Joh. das aus etwas geboren werden Ev. 3, 5. 6. durch *γεννηθῆναι ἐκ* —, niemahls durch *ἔρχεσθαι διὰ* oder *ἐν*. — Da ferner nach jener Erklärung *ὕδωρ καὶ αἷμα* zusammengehören, so hat das nachdrucksvolle *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι — καὶ τῷ αἵματι* entweder gar keinen, oder einen sehr abstrusen Sinn. Schultheß meint zwar, es sey dieser Zusatz gegen Gnostiker gerichtet, die zwar von einem Kommen Christi durch übersinnliches Wasser, aber nichts von einem Kommen desselben durch Blut wissen wollten, weil sie das Blut dem bösen Princip zuschrieben. Aber wer kann beweisen, daß solche Gnostiker, wenn es damahls solche gab, im Gesichtskreise des Briefes standen?

Bey weitem die meisten Ausleger sind darin einverstanden, daß wie *αἷμα* irgend eine Beziehung haben müsse auf den Tod Jesu, so *ὕδωρ* in irgend einem Sinne als Symbol entweder der Reinheit, oder der Reinigung Jesu zu nehmen sey. Grotius verstand unter *ὕδωρ* die Reinheit des Lebens Jesu, vitam purissimam, oder vielmehr das symbolische Zeichen dieser Reinheit in der Taufe Johannis. Aber nirgends, auch nicht Ezech. 36, 25., worauf Gr. sich beruft, bezeichnet *ὕδωρ*, so gestellt, die Reinheit, sondern überall, wo es in dieser Beziehung im A. und im N. T.

vorkommt, ist es das Element der Reinigung, vergl. Ev. Joh. 3, 5. 25. 13, 5. 10. Tit. 3, 5. Hebr. 9, 19. 10, 22. 23. Genes. 35, 2. Lev. 14, 5 ff. Matth. 27, 24. — Aber gesetzt, die biblische Symbolik wäre nicht dagegen, so erlaubt der Zusammenhang nicht, unter *ὕδωρ* etwas persönlich Eigenschaftliches in Christo zu verstehen.

Schon Tertullian [1]) bezog *ὕδωρ* auf die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer. Eben so Oekumenius, Theophylakt, einige Scholien bey Matthäi [2]), und in der neueren Zeit Jak. Cappellus, Heumann, Stroth [3]), Lange, Ziegler [4]) u. A. Das Hauptargument dieser Auslegung ist, daß, weil Gott dem Täufer bey der Taufe Jesu bezeugt habe: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα!* — der Evangelist das Wasser der Taufe als *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* anführe. Aber schon Knapp wendet mit Recht dagegen ein, daß *ἐλθὼν δι' ὕδατος* und *ἐν ὕδατι*, in diesem Sinne viel schicklicher von Joh. dem Täufer gesagt werde, als von Christo, der da kam, um sich von jenem taufen zu lassen. Auch war ja nicht die Taufe Jesu im Jordan (das Wasser), als vielmehr die Stimme Gottes bey derselben das Zeugniß Gottes für den Sohn. Joh. hätte also in diesem Falle sagen müssen, nicht *ὕδωρ*, sondern *φωνὴ τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ὕδατι*. Auf jeden Fall aber ist klar, daß bey dieser Auslegung die eigenthümlich symbolische Bedeutung von *ὕδωρ*, nämlich die des Reinigens um so mehr wegfallen würde, da Jesus sich ja nicht taufen ließ, um sich zu reinigen, sondern nur um, wie er selbst sagte, alle Gerechtigkeit zu erfüllen.

Allein richtig ist, unter *ὕδωρ* die von Christo verordnete Taufe als Symbol der *μετάνοια*, der *παλιγγενεσία* oder der sittlichen Reinigung zum Eintritt in die *βασιλ.*

---

1) De baptismo Cap. 16.
2) S. d. Scholion d. Maximus p. 138. und das Scholion in Cod. H. und D. und in der catena inedita p. 230.
3) In Eichhorns Repertorium Bd. 12. S. 64.
4) In Gablers neuest. theol. Journal Bd. 3. S. 111.

τοῦ θεοῦ, zu verstehen[1]). Denn, da *αἷμα* das Blut Christi ist und eine symbolische That des Erlösers bedeutet, so muß auch *ὕδωρ* das Wasser Christi seyn und eine symbolische Handlung oder eine darauf sich beziehende Anordnung Christi bezeichnen. Auch spricht für diese Auslegung so der Sprachgebrauch wie die Symbolik des N. T. überhaupt und des Johannes insbesondere, vergl. AG. 10, 47. Ephes. 5, 26. Hebr. 10, 22. Tit. 3, 5. 1 Petri 3, 21. und Joh. Ev. 3, 5. Man erwartete von dem Messias und dessen Vorgängern eine allgemeine Reinigung, eine Einweihung des neuen Reiches durch das Symbol der Wassertaufe, vergl. Joh. 1, 25.[2]) Matth. 3, 7.[3]) Luk. 3, 7. (Zach. 13, 1.). Da nun Jesus von Anfang seines Lehramtes an taufte und taufen ließ, Luk. 3, 23. 4, 1. Ev. Joh. 3, 22—26. 4, 1., und die Taufe als bleibendes Einweihungssymbol zu seinem Reiche verordnete, so findet Johannes in diesem *ὕδωρ* ein besonderes, den Erwartungen von dem Messias thatsächlich entsprechendes Zeugniß für die Messianische Würde Jesu[4]).

---

1) So Beza, Calvin, Piscator, Calovius, Wolf, Carpzov, Beausobre, Knapp.

2) S. **Lightfoot Hor. Hebr. et Talm.** zu d. St.

3) S. Wetstein zu d. St. und **Schoettgen Hor. Hebr.**

4) [Die hier begründete Auslegung, nach welcher unter *ὕδωρ* die von Christo verordnete Taufe zu verstehen ist, haben de Wette, Sander und andere Ausleger festgehalten; auch Lücke selbst hat sich noch in der Einleitung S. 110. (die Stelle ist am Ende des Jahres 1854 geschrieben) zu ihr bekannt, wo er ausdrücklich sagt, er könne nicht zugeben, daß *ἐλθὼν δι' ὕδατος* und das *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον* sich auf die von Jesus empfangene Taufe des Johannes beziehe. Aber noch in der Einleitung S. 160. hat Lücke offenbar seine frühere Erklärung zurückgenommen und der Beziehung des *ὕδωρ* auf die von Jesus empfangene Taufe des Johannes den Vorzug gegeben. Die hier in Betracht kommenden Worte sind: der Verf. des Briefes denke bei den beyden ersten Zeugnißelementen an die geschichtliche Erscheinung Christi überhaupt, und hebe aus dem Leben des Herrn die beyden epochemachenden Hauptmomente hervor, das *δι' ὕδατος*, als den wesentlichen Anfangspunct, wo in der Taufe Jesu die Bezeugung und Offenbarung seiner Christuswürde zuerst hervortrat, und das *δι' αἵματος*, den heiligen Tod, womit das öffentliche irdische Leben zum Heile der Welt schloß. — Die Gründe, welche Lücke oben im Texte für die Beziehung auf die von Christo verordnete Taufe mit großer Entschiedenheit geltend gemacht hat, sind: 1. da *αἷμα* das Blut Christi ist

Viele nun, die unter dem ὕδωρ die Taufe Christi verstehen, meinen, αἷμα müsse dem entsprechend das zweyte Sakrament der Kirche, das heilige Abendmahl, als das Symbol des Todes Christi, bedeuten [1]). Aber weder der neutestamentliche, noch der patristische Sprachgebrauch [2]), noch viel weniger der Zusammenhang begünstigen oder erlauben diese sakramentliche Auslegung. Niemahls kommt weder im N. T., noch bey den Vätern, αἷμα schlechthin als symbolische Bezeichnung des Abendmahls vor. Und was den Zusammenhang betrifft, so ist klar, daß nur solche ἔργα des Messias gemeint seyn können, die, in unmittelbarer Be-

---

und eine symbolische That des Erlösers bedeutet, so müsse auch ὕδωρ eine symbolische Handlung oder eine darauf sich beziehende Anordnung Christi bezeichnen; 2. nicht die Taufe Jesu im Jordan (das Wasser) sondern die Stimme Gottes bei derselben sey das Zeugniß Gottes für den Sohn; 3. die symbolische Bedeutung von ὕδωρ, nämlich die des Reinigens würde bei der Beziehung auf die Taufe Christi durch Johannes wegfallen, da Jesus sich nicht taufen ließ, um sich zu reinigen, sondern um alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Diesen Gründen kein entscheidendes Gewicht beizulegen hat Lücke später sich etwa durch folgende Erwägungen veranlaßt sehen können: 1. da αἷμα sich auf das Leiden und den Tod bezieht, dem Christus sich unterzog, so kann ὕδωρ sich auch nur auf etwas beziehen, welches an ihm vollzogen ward, also auf die Taufe, der Christus sich unterzog; 2. die Taufe Jesu im Jordan und die Stimme Gottes bei derselben sind nicht in der oben angegebenen Weise zu trennen; die Taufe, bei der die Stimme Gottes erschallte, ist das Zeugniß Gottes für den Sohn; 3. Christus unterzog sich der Taufe allerdings nicht um sich zu reinigen, ebenso wenig wie er den Tod erduldete um sich zu versöhnen mit Gott; er ließ sich taufen, wie er selbst sagt, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen; das Getauftwerden gehört also mit zur Vollziehung seines Messias-Berufes (Huther) und hat daran seinen Zweck, so daß die symbolische Bedeutung von ὕδωρ, nämlich die des Reinigens, hier nicht weiter in Betracht zu kommen braucht. — Wie sich Lücke aber auch das Einzelne gedacht haben mag, auf jeden Fall hat er der Beziehung auf die Taufe Christi durch Johannes den Vorzug gegeben, weil es ihm darauf ankam, in dem δι᾽ ὕδατος eine bestimmtere Hinweisung auf den Anfang der messianischen Thätigkeit zu erkennen, als die von Christo angeordnete Taufe darbieten würde. Denn die drei Zeugnißelemente sind nach Einleitung S. 160: 1. das δι᾽ ὕδατος, als der wesentliche Anfangspunct, wo in der Taufe Jesu die Offenbarung und Bezeugung seiner Christuswürde zuerst hervortrat; 2. das δι᾽ αἵματος, der heilige Tod; 3. das πνεῦμα, welches erst nach seiner Verherrlichung durch den Tod zur vollen Wirksamkeit seiner Bezeugungskraft kam. B.]

1) S. S. Schmid, Wolf, Carpzov u. A.

2) [Vergl. hierzu Einleitung S. 159 f. B.]

ziehung auf alttestamentliche Vorbedeutungen und Weissagungen, nach der damahligen Messiasidee der Juden, als Elemente des Messianischen Werkes anzusehen sind, wozu aber Niemand das Abendmahl, das immer nur eine abgeleitete Bedeutung oder mittelbare Beziehung hat, wird rechnen wollen. — Offenbar nur der Tod Christi selbst und unmittelbar kann unter *αἷμα* verstanden werden. Wenn es nun aber gilt, das bezeugende Moment in dem Tode Jesu näher zu bestimmen, so sind die Meinungen darüber wieder sehr verschieden. Stroth findet die *μαρτυρία* in dem Bekenntniß des heidnischen Hauptmannes, Matth. 27, 54. Mark. 15, 39. Aber dieß war keine *μαρτυρία τοῦ θεοῦ*, und überhaupt nur ein untergeordneter, nicht allgemein bekannter, Nebenumstand, den Joh. auf keinen Fall *αἷμα* schlechtweg genannt haben würde. Ziegler und Lange meinen, Joh. denke hier an die den Tod Jesu begleitenden wunderbaren Begebenheiten und Folgen, vorzüglich an die Auferstehung und Himmelfahrt. Allein zu geschweigen, daß Joh. der Himmelfahrt nirgends gedenkt, würde er wohl, hätte er an die Auferstehung und dergl. gedacht, so unverständlich und unverständig, bloß von dem *αἷμα* gesprochen haben, das er eigentlich nicht meinte, von der *ἀνάστασις* und *δόξα* des Herrn aber, die er meinte, gar nicht? Storr findet die *μαρτυρία* Gottes im *αἷμα* darin, daß Jesus den Tod litt für sein gerichtliches Bekenntniß, daß er der Sohn Gottes sey. Aber dieß war eben das Zeugniß Christi selbst, nicht Gottes. Meinte Joh. so etwas, so mußte er sich deutlicher ausdrücken. *Αἷμα* schlechthin konnte kein Mensch davon verstehen.

Sowohl die Zusammenstellung des *αἷμα* mit dem reinigenden *ὕδωρ*, als auch die Vergleichung unserer Stelle mit 1, 7., wo es heißt: *τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας,* — vergl. Offenbar. 1, 5. 5, 9. 7, 14., giebt deutlich zu erkennen, daß Johannes unter *αἷμα* nichts anderes verstanden habe, als den reinigenden und erlösenden Tod

Christi, das *αἷμα ῥαντισμοῦ* Hebr. 12, 24. 1 Petr. 1, 2. Ein Scholion bey Matthäi [1]) sagt schon sehr richtig: *τὸ μὲν (δι' ὕδατος) ἐν τῷ βαπτίσματι, τὸ δὲ (δι' αἵματος) ἐν τῷ σταυρῷ, ἀμφοτέροις ἡμᾶς καθαίρων.* Das volle Verständniß unserer Stelle aber ergiebt sich erst aus der Vergleichung von Hebr. 9, 19. 22 ff. 10, 22. vergl. Levit. 14, 5 ff. Schon im Mosaischen Gesetz gab es eine doppelte Art der Reinigung, die eine durch Wasser, die andere durch Blut: *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις* Hebr. 9, 22. Da nun von dem Messias die vollkommenste Reinigung und Erlösung erwartet wurde, und Christus diese wirklich geleistet hat durch seinen Tod (den Mittelpunct, oder Stiftungsmoment der *καινὴ διαθήκη*, vergl. Kol. 1, 21. 22. 1 Petri 1, 2. 18. 2, 24. u. a.), so ist klar, daß Joh. nur in diesem und keinem andern Sinne sagen konnte: *ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος* — [2]). Eben deßhalb aber, weil *ὕδωρ* gleichsam nur den Anfang der Reinigung bezeichnet, die volle Reinigung (*ἀπολύτρωσις, ῥαντισμός*) aber in dem *αἷμα* liegt, setzt Joh. nachdrucksvoll hinzu: *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον* (damit allein erschien Joh. der Täufer und war also nicht der Messias, Matth. 3, 11.) *ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι* [3]).

Das folgende: *καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν*

---

1) Pag. 137.

2) Ganz im Geiste dieser Symbolik heißt es in den Amphilochiis des Photius (in Wolfii curis Tom. V. p. 704.) zu Ev. Joh. 19, 34.: *τοῦτο μὲν ἡμῖν δύο βαπτίσματα καινουργούμενός τε καὶ προτυπῶν, ἓν μὲν τὸ δι' ὕδατος, ἕτερον δὲ τὸ δι' αἵματος.* Vergl. damit Apollinarius in der Catene zu Joh. 19. p. 444.

3) So stellt auch Barnabas in s. Br. Kap. 11 ff. *ὕδωρ* und *σταυρὸς* als die beyden Hauptpuncte der Messianität Jesu zusammen, die im A. T. vorbedeutet seyen: *ζητήσωμεν — εἰ ἠμέλησε τῷ κυρίῳ προφανερῶσαι περὶ τοῦ ὕδατος* (d. i. die reinigende Wassertaufe) *καὶ τοῦ σταυροῦ* (d. i. der Tod Jesu zur Vergebung der Sünden), wie es Cap. 5. in der alten Lat. Übers. heißt: propter hoc Dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est sparsione sanguinis illius.

wird gewöhnlich so genommen: Und auch der Geist bezeugt, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Richtiger, besonders wegen des τὸ (μαρτυροῦν), und weil von dem Wasser und dem Blute noch nicht gesagt war, daß sie Zeugniß geben, scheint mir der Satz so erklärt werden zu müssen: Und diesem mit dem Wasser der Taufe und dem Blute der Versöhnung gekommenen Jesus Christus giebt der Geist das bestätigende Zeugniß (τὸ μαρτυροῦν), daß er der Sohn Gottes ist. Gegen diese Erklärung streitet nicht, daß V. 8. beydes (Wasser und Blut) zu den Zeugnissen ausdrücklich mitgezählt wird; denn erst durch das πνεῦμα werden beyde, die an sich nichts bezeugen, ebenfalls Zeugnisse. Zusammenhang und Sprachgebrauch zwingen, unter πνεῦμα den heiligen Geist, den Geist Gottes zu verstehen. Hierin sind fast alle Ausleger Eins, aber in der näheren Bestimmung des bezeugenden Moments im πνεῦμα weichen sie wieder sehr von einander ab. Stroth und Ziegler stimmen darin mit einander überein, daß τὸ πνεῦμα, wenigstens das erste Mahl, in πνευματικὸς aufzulösen, und von dem Evangelisten Johannes, als dem Gott begeisterten Lehrer und Apostel, zu verstehen sey. Dieser nämlich zeuge für die Messianität (ähnlich wie Ev. 19, 35. 21, 24.), nach Stroth, weil er auf dem Verklärungsberge (Matth. 17, 1 ff.) zugegen gewesen und die bezeugende Stimme Gottes gehört hatte; nach Ziegler aber, weil er sich des göttlichen Geistes bewußt und überzeugt war, daß Jesus der Christ sey. Das aber heißt, wenn irgend etwas, das schwer zu erklärende unerklärlich machen! Abgesehen davon, daß τὸ πνεῦμα schlechthin und unmittelbar im N. T. nie für πνευματικὸς steht (4, 1. 2. 3. und selbst 1 Tim. 4, 1. beweisen nichts, weil dort πνεῦμα in diesem Sinne theils ohne Artikel steht theils im Plural, hier aber wirklich das πνεῦμα τοῦ θεοῦ in den Propheten schlechthin gemeint ist): wo ist die nähere Beziehung des πν. auf das persönliche Zeugniß des Johannes auch nur von fern angedeutet? Und wie konnte Joh. sein besonderes Zeugniß, das er aber gar nicht

einmahl angiebt, ohne weiteres τὸ πνεῦμα und ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ nennen, wie dasselbige mit dem ὕδωρ und αἷμα Christi zu einem und demselbigen Zeugenthume verbinden?

Die Moskauer Catene bey Matthäi sagt, es sey unter dem πν. zu verstehen ἡ φωνὴ τοῦ πατρός, ἡ ἐλθοῦσα ἐπ' αὐτόν (Matth. 3, 17. 17, 5. 2 Petri 1, 17.), πνεῦμα γάρ φησιν ὁ θεός. Aber diese Beziehung ist für das absolute τὸ πνεῦμα theils geschichtlich zu eng, theils zu weit hergeholt und dunkel. Auch kann Johannes nicht gut unter πνεῦμα Gott selbst verstanden haben. V. 9. beweis't nichts, weil die μαρτυρία τοῦ θεοῦ nicht das πνεῦμα allein ist, sondern das ganze dreyfache Zeugenthum V. 6. Carpzov meinte, πνεῦμα bezeichne beyde Mahle die Geist erfüllte Lehre Jesu 2 Kor. 3, 6. Ev. 6, 63. Aber schlechthin ist τὸ πνεῦμα nie die Lehre Jesu. 2 Kor. 3, 6. und Ev. Joh. 6, 63. wird nur ihr Wesen im Gegensatz gegen γράμμα und σάρξ als πνεῦμα bezeichnet. Auch der Zusammenhang ist dagegen. Das πνεῦμα soll ja eben in Verbindung mit dem Wasser und dem Blut die Göttlichkeit der Person und somit auch der Lehre Jesu bezeugen.

Wie ὕδωρ und αἷμα, so muß auch τὸ πνεῦμα eine unmittelbare Beziehung auf die Person Christi haben. Demnach ist darunter der Geist Gottes zu verstehen, so fern er der Geist Christi ist, der Geist der Wahrheit, wodurch Jesus als der Sohn Gottes kräftiglich erwiesen, Röm. 1, 4., und in der Welt bezeugt und verklärt worden ist, Ev. 15, 26. 16, 7—11. 13. 14. 15. In diesen Stellen des Joh. Evangel. liegt der Schlüssel zu unsrer Stelle. Der Geist der Wahrheit, von Christo oder durch ihn ausgegangen und lebendig wirksam in der Gemeinschaft, dieser ist das Bezeugende, τὸ μαρτυροῦν, vergl. Ev. 15, 26., d. h. wodurch dem Wasser und Blut, womit Jesus gekommen ist, erst die bezeugende, beweisende Kraft gegeben wird. In diesem Geiste liegt die bezeugende, bewährende Kraft Gottes, τὸ μαρτυροῦν vorzugsweise, und nur in Verbindung damit

werden die beyden andern göttliche Zeugen. Dem Geiste kommt, fährt Joh. fort, die bezeugende, bewährende Kraft vorzugsweise zu, weil (ὅτι) er (der Geist der Wahrheit) die Wahrheit ist. Ἡ ἀλήθεια ist die Christliche Wahrheit in ihrem ganzen Umfange, dieß liegt im Artikel. Luther übersetzt, daß Geist Wahrheit ist [1]). Dieß ist nicht nur unrichtig, sofern beyde Mahle der Artikel nicht übersetzt ist, sondern es ist auch unmöglich, diesem Satz im Zusammenhange irgend einen klaren Sinn abzugewinnen. Der Gegenstand, Inhalt des Zeugnisses ist nach V. 9., daß Jesus der Sohn Gottes ist. Wozu also die hier durchaus fremde Bezeugung des Geistes, daß er die Wahrheit ist? Nach Joh. bezeugt der Geist nicht erst, daß er die Wahrheit ist, er ist sie selbst. Will man dadurch helfen, daß man πνεῦμα das zweyte Mahl von der Lehre Jesu versteht, so ist dieß nicht nur wider den Sprachgebrauch des Wortes πνεῦμα, außerdem wider alle hermeneutische Regel, die nur aus zwingenden Gründen erlaubt, dasselbe Wort so unmittelbar nacheinander in zwey verschiedenen Bedeutungen zu nehmen, — sondern es entsteht auch ein Gedanke, der in diesem Zusammenhange durchaus unstatthaft ist [2]).

V. 7. 8. Die schon seit Erasmus und Luther [3]) bezweifelten Worte der vulgären Leseart: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, — sind, als erwiesen unecht, unbedingt auszustoßen. Kein Resultat der neueren Kritik [4]) ist gewisser, als die Un=

1) Eben so Beza, Er. Schmid u. a.

2) [Vergl. Einleitung S. 160 f., wo Lücke bestimmter hervorhebt, daß bei πνεῦμα hier an den von Christus nach seiner Verherrlichung durch den Tod, nach seinem Weggange gesandten heiligen Geist vorzugsweise zu denken sei. B.]

3) Erasmus ließ die Worte in s. Ausgabe v. 1516 u. 1518 weg, erst 1522 gab er nach und nahm sie wieder auf. Auch hat er sie in seiner Paraphrase. Luther nahm sie in seine Übersetz. nie auf. Vergl. die Geschichte der Stelle in den neueren kirchlichen Übersetzungen von Nickli a. a. O. Anhang S. 30 ff.

4) Die wichtigsten hieher gehörigen Schriften sind: Rich. Simons

echtheit dieser Stelle. Da die Worte nur in zwey völlig unbedeutenden Gr. Handschriften (in d. Cd. Montfortianus oder Britannicus, der erweislich aus dem Anfange des 16ten Jahrh. ist, und im Cd. Ravianus, einer bloßen Abschrift des unkrit. Textes theils aus der Ed. Complut. theils der Steph. 3tia,) befindlich sind, sonst aber in allen Gr. Codd. und in allen alten Versionen, selbst in den Hdschr. der Vulg. vor dem 10. Jahrh., durchaus fehlen; da sie ferner von allen Gr. Vätern, selbst den spätesten, ja selbst von solchen, denen auch die unscheinbarsten Beweisstellen für die kirchl. Trinitätslehre nicht entgingen, und die haltlosesten nicht zu schlecht waren, völlig ignorirt, und von den Lateinischen Vätern erst seit Vigilius von Tapsus am Ende des 5. Jahrh. erwähnt werden [1]); und da sich end=

---

krit. Historie des N. T. Textes, übers. v. Cramer, Bd. 1. S. 346 ff. Wetstein N. T. zu d. St. J. D. Michaelis Einl. ins N. T. Bd. 2. S. 1531 ff. Semlers histor. und krit. Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen der Dogmatik. Erstes Stück über 1 Joh. 5, 7. Vor allem aber Griesbachs Diatribe in locum 1 Ioan. V, 7. 8. Ed. 2dae N. T. Vol. II. Appendix p. 1 sqq. Hier ist schon benutzt Letters to Mr. Archdeacon Travis in answer to his defence of the three heavenly witnesses 1 John V, 7. by R. Porson. Lond. 1790. 8. Aber diese mit siegreicher Gelehrsamkeit und vielem Witze geschriebene Untersuchung ist immer noch zu lesen. Matthäi (sonst geneigt, alle orthodoxen Lesearten zu vertheidigen) Epp. catholic. pag. 138—143. vergl. Praefatio p. LV sqq. und N. T. Graece Tom. II. 297—299. [Knittel: Neue Kritiken über 1 Joh. V, 7. 8. B.]

1) [Die neueren Untersuchungen der Handschriften und der übrigen Auctoritäten gestatten genauere Angaben, deren Zusammenstellung hier am Orte seyn dürfte. 1. Die eben angeführten Worte fehlen in allen alten und bedeutenden Handschriften. Sie finden sich nur in 173** (einem im 16ten Jahrhundert oder noch später von einer zweyten Hand umgeschriebenen Codex), in 34 (dem codex Montfortianus oder Britannicus, aus dem 16ten Jahrh.) und 162 (einem codex graec. et lat. Vatican. Ottob. ebenfalls aus dem 16ten Jahrhundert). In den letztern beyden sind aber die Worte V. 8. καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν und die Artikel ὁ, ὁ, τὸ ausgelassen. Der oben im Text genannte Codex Ravianus ist ein Werk des Betrugs; die in Betracht kommenden Worte sind in ihn aus der edit. Complut. vom Jahre 1514 gekommen.

2. Sie fehlen in allen alten Übersetzungen. Von den lateinischen Handschriften haben die ältesten, der cod. Amiatinus (um d. J. 541), der cod. Harleianus (aus dem 7ten Jahrhundert) und andere sie nicht. Auch in der Vulg. des Alcuin stehen sie nicht. Worauf sich die Angabe von Mayer (Commentar über die Briefe des Apostels Johannes S. 194)

lich die Entstehungsweise dieser Interpolation aus dogmatischer allegorischer Deutung der echten Worte hinlänglich

---

stützt, Alcuin erst habe sie in seiner Überarbeitung weggelassen, kann ich nicht sagen. Erst seit dem 8ten Jahrhundert werden sie nach Tischendorf's Angabe in den latein. Handschriften angetroffen. Der cod. Demidovianus (aus dem 12ten Jahrh.) hat sie, aber umgestellt in dieser Weise: quia tres sunt, qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis et tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in coelo, pater, verbum et spiritus. Fast ebenso stehen die Worte im cod. Toletanus.

3. Kein griechischer Kirchenvater erwähnt sie. Darauf ist ein großes Gewicht zu legen, da in den Arianischen Streitigkeiten auf sie Rücksicht zu nehmen nahe liegen mußte.

4. Die älteren lateinischen Kirchenväter kennen sie ebenfalls nicht. In zwey Stellen des Tertullian glaubte man eine Beziehung auf sie anzutreffen, aber wie jetzt allgemein zugegeben wird, mit Unrecht. Ob die Worte des Cyprianus de unit. eccles. (dicit Dominus: Ego et pater unum sumus; et iterum de patre et filio et spiritu sancto scriptum est: et tres unum sunt), eine Kennntniß derselben voraussetzen, ist wenigstens zweifelhaft. Außerdem soll noch Phoebadius im 4ten Jahrh. die Worte gelesen haben (vergl. die Stelle bei Huther Commentar, krit. Bemerkk. zu Cap. 5.), aber die Ausdrücke, die er gebraucht, sind wahrscheinlich anderswoher, nicht aus dem Briefe des Johannes, genommen. Bei Eucherius endlich werden sie nur in interpolirter Handschrift angetroffen. Erst gegen Ende des 5ten Jahrhunderts kommen sie vor bei Vigilius Tapsensis in seinen unter dem Namen des Idacius Clar. geschriebenen Büchern contra Varimadum arian., dann bei Fulgentius im Anfang des 6ten Jahrh., bei Cassiodorus im 6ten Jahrh., Ambrosius, Ansbertus im 8ten Jahrh. Im 16ten Jahrh. standen die Worte in den meisten latein. Handschriften; auch finden sie sich in den Ausgaben der Vulg. und in den aus dieser geflossenen deutschen Überss. vor Luther.

In den ersten Ausgaben des griech. N. Ts, nämlich in denen von Erasmus 1516 und 1518, in der Venetianischen von Aldus Manutius stehen sie nicht. Erasmus nahm sie in seine Paraphrase 1521 und in die Ausgabe von 1522 auf. Sie finden sich auch in der edit. Complut. 1514, in den Ausgaben von Robert Stephanus 1546—1569 und von Theod. Beza 1565—1576. — Luther hat sie nie in seine Übersetzung aufgenommen. Wohl aber stehen sie in den Ausgaben der luther. Übersetzung Zurich bei Froschauer 1529. 1531 (wo die Worte mit Auslassung von auff Erden klein gedruckt sind), 1536—1589 (wo sie eingeklammert sind) 1597 (ohne Klammern). Sie finden sich auch in der Ausgabe der luther. Übers. Frankfurt 1593; seit dieser Zeit werden sie immer häufiger mit abgedruckt, doch kommen bis 1620 Ausgaben vor, die sie nicht haben.

Wie Griesbach haben auch Lachmann und Tischendorf sie weggelassen. Ebenso haben fast alle Ausleger in unserer Zeit sich entschieden gegen ihre Ächtheit ausgesprochen, mit Ausnahme von Sander (dessen dreistes Absprechen in dieser kritischen Frage Lücke nicht genug bedauern konnte und zu den traurigsten Erscheinungen auf dem Gebiete

nachweisen läßt: so trügen **entweder** alle Kriterien des Wahren und Falschen in der neutestam. Kritik, **oder** jene Worte sind **unecht**; — es müßte denn Jemand an kritische Wunder glauben und sich etwa damit trösten wollen, womit noch J. A. Bengel sich zu trösten versuchte [1]): Et tamen etiam atque etiam sperare licet, si non autographum Ioanneum, at alios vetustissimos codices graecos, qui hanc periocham habeant, in occultis providentiae divinae forulis adhuc latentes suo tempore productum iri. Aber was diesem frommen und gewissenhaften Kritiker zu seiner Zeit noch ein erlaubter Trost war, ist jetzt auch dem Frömmsten und Gewissenhaftesten verboten, und jede ängstliche Bedenklichkeit in diesem Falle ein unchristliches Widerstreben gegen die Wahrheit [2]).

Mit diesem Resultate der urkundlichen Kritik stimmt die innere, exegetische Kritik völlig überein. Ja selbst, wenn jene zweifelhaft bliebe oder gar günstig entschiede, würde diese entweder die Unechtheit der fraglichen Worte postuliren, oder auf alle Unterscheidung dessen, was apostolisch und Johanneisch ist und was nicht, völlig verzichten müssen. Sind die Worte echt, so ist alles im höchsten Grade dunkel und verworren; sind sie unecht, so ist Zusammenhang, Sinn, Johanneischer Sprachgebrauch klar, leicht und unverletzt. Den Sprachgebrauch betreffend, so gebraucht Joh. niemahls

---

der theolog. Wissenschaft rechnete), von **Mayer** (welcher behauptet, die Worte hätten in der uralten italienischen Übersetzung gestanden, die in Italien und namentlich in Rom kirchliches Ansehen genoß; die **Worte Mayer's** S. 196: „richtig haben alle griechischen Handschriften, welche keine Recension wiedergeben, die Stelle; so besonders der cyprische Codex" sind mir schlechthin unverständlich), und von **Besser** (wie ich aus **Huther's** Angabe sehe). B.]

1) In s. Appar. critic. p. 770.

2) S. was Bengel zur Beschämung solcher Hartnäckigen sagt a. a. O. p. 745. §. 2.: Male strenuos ii se praebent in bellis domini, qui ita animum inducunt, „dogmati elenchoque meo opportunus est hic textus: ergo me ipse cogam ad eum protinus pro vero habendum, eumque ipsum et omnia, quae pro eo corradi possunt, obnixe defendam." *Atqui veritas non eget fulcris falsis, sed se sola multo melius nititur!*

als Correlata ὁ πατὴρ und ὁ λόγος, sondern regelmäßig gesellt er, wie Paulus und das ganze N. T., zu ὁ πατὴρ — ὁ υἱός, vergl. 2, 22. 23. 4, 14. 5, 9. 11. 20. u. a.; spricht er aber von dem λόγος in Christo, so bezieht er denselbigen auf ὁ θεός, nicht auf ὁ πατήρ, vergl. Ev. 1, 1 ff. (Offenb. 19, 13.). Erst später werden von den KVV. ὁ λόγος und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ synonym gebraucht und ὁ λόγος mit ὁ πατὴρ als Correlata zusammengestellt. Auch τὸ ἅγιον πνεῦμα scheint mir gegen den Sprachgebrauch unseres Br. anzustoßen, da es 3, 24. 4, 13. und selbst hier V. 6. 8. immer bloß τὸ πνεῦμα heißt. Sieht man auf den Sinn und Zusammenhang der interpolirten Worte, so vermißt sie, wenn sie fehlen, Niemand; aber Jeder, auch der Günstigste, fühlt sich bedrängt, wenn sie stehen und ausgelegt werden sollen. Weder vorher, noch nachher läßt sich im Zusammenhange irgend ein Moment entdecken, wodurch die Erwähnung der himmlischen Zeugen veranlaßt oder irgendwie bedingt worden wäre. Völlig unerwartet und zwecklos in der Argumentation der Stelle, verrathen sie ihre Ungehörigkeit auch noch dadurch, daß, obgleich zunächst von dem Wasser, Blut und dem bezeugenden Geiste auf Erden die Rede war, dennoch die himmlischen Zeugen voranstehen und die irdischen folgen. Ihre Vertheidiger helfen sich durch Umstellung nach dem Vorgange einiger Lat. Codd., die im Gefühl des Übelstandes V. 8. vor V. 7. setzen. Aber auch so wird der Zusammenhang nicht besser, Zweck und Sinn nicht deutlicher. Wie können die drey Personen des göttlichen Wesens (denn das ist der Sinn der Worte) im Himmel dem Menschen Zeugniß geben für die Messianität Jesu? Wie mag nur irgend eine verständige Correlation gedacht werden zwischen der Dreyeinigkeit der himmlischen Zeugen und der Dreyfachheit und Übereinstimmung der irdischen, — des Wassers, Blutes und Geistes? Man sieht aber, irgend eine Art von Gegensatz und Beziehung sollte Statt finden zwischen den himmlischen und irdischen Zeugen. Was hat nun der Vater mit dem Wasser zu thun,

und was der Logos als solcher mit dem Blute? Und wie steht das ἅγιον πν. im Himmel dem irdischen πνεῦμα gegenüber und ist ein anderes im Himmel und ein anderes auf Erden? Die spielende Allegorie, der dogmatisirende Charakter der späteren Kirchenlehrer ist in den Worten unverkennbar. Kein Apostel des Herrn hat je so allegorisirt, je so dogmatisirt über die Dreyeinigkeit. Kurz entweder diese Worte sind echt, und der Brief ein Product des dritten oder vierten Jahrhunderts, oder der Brief ist ein echt Johanneisches Werk, und die Worte sind unecht. Ihr Ursprung aus der allegorischen und dogmatisirenden Auslegung der echten Worte, wie sie seit Tertullian, Klemens v. Alex. [1]), so in der Griech. wie in der Abendl. Kirche, gewöhnlich war, ist augenscheinlich. Man sah die τρεῖς — μαρτυροῦντες — εἰς τὸ ἕν als σύμβολα τῆς τριάδος an, zumahl, da Joh. von dem ὕδωρ, αἷμα, πνεῦμα nicht τρία, sondern ἀρσενικῶς, τρεῖς sagt, — und ihr Zeugniß die μαρτυρία τοῦ θεοῦ nennt [2]). Diese allegorische Deutung, ursprünglich auf den Rand der Lat. Übersetzung geschrieben, kam nach und nach als ein integrirender Theil in den Text, und setzte sich seit dem vierten Jahrhundert darin fest als ein willkommener und sicherer Beweisort für die kirchliche Trinitätslehre. Als solchen aber diese Stelle, auch wenn sie echt wäre, noch jetzt zu gebrauchen, verbietet auch dem Orthodoxesten das exegetische Gewissen, weil das ἓν εἶναι hier augenscheinlich ein ganz anderes ist, als die Trinitätslehre verlangt.

Bleiben wir nun bey den echten Worten stehen, so bin ich geneigt, den Zusammenhang, den ὅτι andeutet, so zu fassen: Vers 6. war gesagt, der bezeugende Geist sey die Wahrheit, somit also liegt darin, daß der Geist sich mit

---

1) S. Tertull. c. Prax. Cap. 25. Clem. Alexandr. Adumbrat. zu d. St. vergl. Wetsteen zu d. St.

2) S. die Scholien bey Matthäi pag. 138. 139. Epistola Eugenii Chersonis et Slabinii archiepiscopi bey Matth. Praefat. p. LX—LXII.

dem Wasser und Blut zur Bezeugung, daß Jesus der Christ sey, vereinigt, das Zeugniß der Wahrheit. Indem nun Joh. dieses Resultat aus V. 6. voraussetzt, fügt er, zu einer andern untergeordneten, bestätigenden Beweisart übergehend, hinzu: Denn es sind der Zeugen drey und diese sind einstimmig. So ist *ὅτι* strenge Causalpartikel auf den ganzen Satz V. 6. bezogen. Da es nach Deut. 17, 6. 19, 15. vergl. Matth. 18, 16. zunächst auf die Dreyfachheit des Zeugnisses ankommt, so setzt Joh. nachdrucksvoll *τρεῖς* voran. Die Zeugnisse werden ihm lebendige Zeugen, besonders wegen des *πνεῦμα*. Daraus erklärt sich *τρεῖς* statt *τρία*. Das *πνεῦμα* wird vorangestellt, weil dieses den beyden andern erst bezeugende Kraft ertheilt. Was aber dem dreyfachen Zeugniß erst seine volle Gültigkeit giebt, ist das *εἰς τὸ ἓν εἶναι*, die Übereinstimmung der Aussagen. Jedermann erkennt hier das argumentum ad hominem. — Für *εἰς τὸ ἓν εἶναι* hat Joh. Ev. 17, 21. 22. *ἓν εἶναι*, weil es aber ein bestimmtes und schon bezeichnetes *ἓν* war, und eine Richtung der Zeugen wohin gedacht wird, so setzt er hier *εἰς τὸ ἓν εἶναι*, vergl. Ev. 11, 52. *συναγ. εἰς ἕν*, 17, 23. *τετελειωμένοι εἰς ἕν* [1]).

V. 9. ist ein abgekürzter Schluß a minori ad maius, der so aufzulösen ist: Wenn wir das Zeugniß der Menschen (auf zweyer oder dreyer Zeugen Aussage) annehmen (*λαμβάνειν*, für gültig halten vergl. Ev. 3, 11. 32. 33.), wie viel mehr müssen wir dann das (dreyfache und übereinstimmige) Zeugniß Gottes annehmen, da dasselbige größer (*μείζων*) d. i. beweiskräftiger ist (weil *τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια* V. 6.), als jedes menschliche Zeugniß? — Nehmen wir aber das Zeugniß Gottes an, so müssen wir auch glauben, daß Jesus der Christ ist, der Sohn Gottes, denn dieß eben bezeugt das Zeugniß Gottes. — Hierauf bezieht

---

1) S. Demosthen. adv. Lept. §. 10. *εἰς ἓν ἦλθε*. Ed. Fr. A. Wolf. Comment. p. 228.

sich das in diesem Zusammenhange elliptische ὅτι. Statt ἣν wird nach den besten Auctoritäten (A. B. u. a.), und dem Joh. Sprachgebrauch gemäß, richtiger ὅτι gelesen [1]). Fast möchte ich sagen, ἣν sey unrichtig. Joh. will sagen, das Zeugniß Gottes bestehe vorzugsweise eben darin, daß er von seinem Sohne gezeugt habe (nämlich in der Erscheinung desselben V. 6.). Dazu schickt sich nur ὅτι, nicht ἥν. Dieß letztere würde auf einen ganz andern Sinn führen, nämlich diesen unvollständigen: Das Zeugniß Gottes, welches er gezeugt hat, besteht, — worin nun? So wäre also ein ὅτι noch zu erwarten, vergl. V. 14. Dieß liegt aber nicht im Zusammenhange der Stelle.

V. 10. Wer (also) an den Sohn Gottes glaubt, der hat jenes Zeugniß (nämlich Gottes, wie denn auch Cod. A. u. a. τοῦ θεοῦ [2]) lesen) in sich, d. h. er nimmt es nicht nur an, sondern er hält sich auch fest davon überzeugt, vergl. Ev. 5, 38. Hebr. 10, 34. — Vollkommen deutlich wird dieß erst durch den Gegensatz: Wer aber Gott (in Betreff seines Sohnes, Cod. A. und andere lesen statt τῷ θεῷ geradezu τῷ υἱῷ [3]), was aber nur eine erleichternde Glosse zu seyn scheint) nicht glaubt, der hat ihn eben dadurch, daß er an das Zeugniß, welches Gott für seinen Sohn gegeben, nicht geglaubt hat, zu einem Lügner gemacht, als könnte Gott auch Unwahres bezeugen. — Das grammatische Verhältniß der Stelle ist dieses: Indem Joh. nur den Fall des Nichtglaubens sich vorstellt, setzt er ὁ μὴ πιστεύων. Er denkt sich aber das Nichtglauben als einen Zustand, der seinen historischen Anfangspunct hat in einem bestimmten Moment der Verwerfung des göttlichen Zeugnisses, daher die Perfecta πεποίηκεν — πεπίστευκεν, wodurch der gegenwärtige Zustand begründet ist. Da er nun auf die

---

1) [Auch Lachmann und Tischendorf haben ὅτι aufgenommen. B.]

2) [Lachmann hat τοῦ θεοῦ aufgenommen; Tischendorf nicht. Statt ἑαυτῷ liest Letzterer αὐτῷ. B.]

3) [Von Lachmann aufgenommen; Tischendorf hat τῷ θεῷ beibehalten. B.]

Weise in das Faktische gekommen war, schreibt er οὐ πεπίστευκεν [1]).

V. 11. Der wesentliche, praktische Inhalt (καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία) dieser μαρτυρία τοῦ θεοῦ ist dieser, daß uns Gott das ewige Leben wirklich gegeben hat, aber in seinem Sohne, d. h. durch den Glauben an denselbigen, als den ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς AG. 3, 15., die erschienene ζωή, vergl. 1, 1—3. Ev. 1, 4. 6, 33. 10, 11. 28. 17, 2. So folgt von selbst

V. 12. als der volle Schluß aus dem Bisherigen. Das paränetische Moment V. 11. und 12. in Verbindung mit dem Vorhergehenden ist dieß: Wer sollte nicht glauben, und den Glauben an ihn festhalten, da Jesus als der Sohn Gottes so sicher beglaubigt ist durch Gott selbst, und da allein im Glauben an ihn ewiges Leben ist, außer ihm aber nicht.

Zehnter Abschnitt.

Kap. 5, 13—21.

Indem Joh. V. 13. den Brief zu schließen im Begriff ist (vergl. Ev. 20, 30. 31.), fängt er von Neuem an. Man hat von V. 14. an für eine Nachschrift, einen Anhang gehalten, der mit dem vorigen Abschnitte und mit V. 13., dem eigentlichen Schlusse des Briefes, wenig oder gar nicht zusammenhange [2]). Ja man hat darin sogar, besonders in dem morosen Ausspruche V. 19., in der Sündeneintheilung V. 16., und in der Warnung V. 21., eine andere, als Johanneische Art und Hand entdecken wollen. Vielleicht, sagt man, ist dieß dieselbige Hand, die dem Evangelium das unechte 21ste Kapitel angehängt hat.

---

1) S. Winers Grammatik S. 144. 4te Ausg., wo das οὐ anders gefaßt wird (es gab wirklich solche).

2) So Fritzsche in Henkes Museum Bd. 3. Stück 1. S. 110. und Dr. Augusti Kathol. Briefe Bd. 2. S. 201.

Dagegen läßt sich nicht einwenden, daß Vers 13. kein voller Schluß des ganzen Briefes sey, sondern wie 2, 26. sich mehr nur auf das nächst vorhergehende V. 6—12. beziehe. Verglichen mit Ev. 20, 30. 31., lautet der Vers wie der volle Schluß des Ganzen. Wie 1, 4. ταῦτα γράφομεν sich auf den ganzen folgenden Brief bezieht, so ταῦτα ἔγραψα hier auf den ganzen bisherigen.

Das Hauptthema des Briefes ist erschöpft. Was folgt, ist mehr Anwendung und zusammenfassende Wiederholung. Aber eben diese bildet den eigentlichen — aber erfüllteren Schluß nach Art solcher paränetischen Sendschreiben, die nur allmählich von ihren Lesern und ihrem Gegenstande sich loswinden. Es läßt sich ein lebendiger Zusammenhang des Schlusses mit dem Ganzen des Briefes nachweisen. Nachdem nämlich Joh. V. 13. gesagt hat, der Zweck des ganzen Briefes sey, die Leser recht zu überzeugen, daß nur in dem vollen festen Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben sey, geht er V. 14. zu dem besonderen Moment der ζωὴ αἰώνιος, der παῤῥησία πρὸς τὸν θεόν, über und hebt diese, worauf er schon wiederholt vergl. 3, 21. 4, 17. aufmerksam gemacht hatte, besonders noch hervor. Entspricht nun die παῤῥησία von ihrer psychologischen Seite unmittelbar der χαρά, deren Vollendung nach 1, 4. als Hauptzweck des Briefes bezeichnet war, so tritt nach Rickli's feiner Bemerkung zwischen dem Schluß und dem Anfange des Briefes eine Correspondenz in der Zweckbestimmung hervor, die man dem Joh. als beabsichtigt wohl zutrauen kann. War aber einmahl der Schluß auf die Weise erweitert, so schloß sich das Folgende von V. 14. leicht und natürlich an. Die παῤῥησία, da sie sich besonders im Gebet kund giebt 3, 21. 22., führt, da das Christliche Leben eben in der Gemeinschaft der Brüder ist, auf die Fürbitte für Andere V. 16. Von der auf die Fürbitte bezüglichen, in der sittlichen κρίσις wohl begründeten Unterscheidung zwischen der ἁμαρτία πρὸς θάνατον und οὐ πρὸς θάνατον, entsteht ein Übergang zu dem damit verwandten Ge=

gensatze zwischen den Kindern Gottes, die nicht sündigen und sich vor dem Bösen bewahren, und der sündigen, vom Teufel beherrschten Welt V. 18. 19. Nachdem dann Joh. eben in Betreff dieses Gegensatzes und in Beziehung auf V. 5 ff., in seinen Lesern das Bewußtseyn ihrer lebendigen Gemeinschaft mit dem allein wahren Gott und Christo, vergl. 1, 3., von Neuem aufgeregt hat V. 20., schließt er V. 21. mit der Warnung vor den Idolen. — Da nun, wie sich nachher deutlicher zeigen wird, weder V. 19. noch V. 16. und V. 21. Unjohanneisches enthalten, auch Sprache und Darstellung nicht im mindesten abweichen, so ist kein Grund, den Abschnitt für einen späteren Nachtrag von Joh. selbst, oder wohl gar von einer andern Hand zu halten [1]).

V. 13. hat schon Griesbach die kürzere, von bedeutenden Auctoritäten, wie Cod. A. B. 5. 6. 29. u. a. hinlänglich geschützte Leseart ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες in den Text aufgenommen. Die vulgäre Leseart, namentlich das τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τ. ϑ., ist offenbar aus der Überlegung entstanden, daß die Leser gläubige Christen waren, welche Joh. über den Grund ihres Glaubens nicht erst konnte belehren wollen. Dieß ist allerdings richtig. Aber es liegt auch in der echten Leseart nur dieß, daß der Zweck des Briefes der sey, die Leser recht gewiß zu machen ἵνα εἰδῆτε (er gebraucht nicht γινώσκειν), daß sie nur als die an Christum Gläubigen (οἱ πιστεύοντες) das ewige Leben haben [2]).

---

1) [Vergl. zu der Inhalts-Angabe von 5, 13—20. Einleitung S. 13 und 45. An letzterer Stelle hebt Lücke das dreyfache οἴδαμεν hervor, in welchem der Apostel die Summe der bisher erörterten Hauptgedanken zusammenfaßt in dem Hauptgegensatze zwischen der ewigen Lebensgemeinschaft der Kinder Gottes — und der von dem Bösen beherrschten, den unwahren Göttern ohne ewiges Leben dienenden Welt. Und so die Spitze des Gegensatzes erreicht habend schließe er mit der Warnung vor dem Götzendienst. B.]

2) [Scholz, Lachmann, Tischendorf haben die kürzere Lesart aufgenommen, für welche die Auctoritäten mehr sprechen als für die lect. rec., die ohne Zweifel, wie de Wette sagt, nach ihrer inneren Beschaffenheit wohl vertheidigt werden kann, „woraus aber ihre Rich-

V. 14. In dem Glauben und dem damit gegebenen Bewußtseyn des ewigen Lebens liegt schon die Christliche Freude (1, 4.) und Freudigkeit oder Zuversicht zu Gott, *παῤῥησία*. Diese Zuversicht und Freudigkeit äußert sich, wie dereinst im göttlichen Gericht, so hienieden besonders im Gebet. — Vielleicht, daß das Christliche Leben der Leser in dieser Hinsicht Mängel hatte, daß ihnen unter dem Drucke der Zeit, der Verfolgung der Welt, theils die volle Zuversicht, vergl. Jak. 1, 6. 7., theils der echte Christliche Geist und Inhalt des Gebetes fehlte. In dieser zwiefachen Beziehung sagt Joh.: *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία, ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν*, (nämlich Gott, das Hauptsubject von V. 9. an), *ὅτι ἐάν τι* u. s. w. [1]). Dieser Satz kann nicht so aufgelös't werden, wie Ziegler will: Daher rührt auch der frohe Muth, oder wie Stroth: Dieß ist die Folge und Wirkung des angenommenen Zeugnisses, — sondern so: Darin besteht die Freudigkeit (vergl. V. 11. 3. 3, 23. Ev. 17, 3.), die wir zu ihm haben, daß wir (aus *παῤῥησίαν — ἔχομεν* zu ergänzen) die Zuversicht haben [2]), daß, wenn wir etwas nach seinem Willen bitten, er uns erhört. Die Stelle gehört zu den classischen über das Christliche Gebet. — Daß Gott unser Gebet annimmt, erhört, Ev. 9, 31. 11, 41. 42. — nicht hört, denn dieß versteht sich von dem Allwissenden von selbst —, beruhet auf seinem Liebeswillen. Hat nun der Christ von dieser Liebe nur durch Christus die volle Offenbarung, so beruhet auch auf dem Glauben an Christus Zuversicht und Freudigkeit im Gebete. — Allein diese Zuversicht hat ihre Bedingung. Da Liebe und Heiligkeit (1, 5.) im göttlichen Willen unzertrennlich sind, so

---

tigkeit nicht folgt" (Huther). Statt *ζωὴν αἰώνιον ἔχετε* haben Lachmann, Tischendorf die lect. rec. *ζωὴν ἔχετε αἰώνιον* beibehalten. B.]

1) [Statt *ὅτι ἐάν τι* hat Lachmann *ὅ τι ἂν* nach A; die lect. rec., durch fast alle Auctoritäten beglaubigt, hat Tischendorf beibehalten. B.]

2) Andere haben diese elliptische Brachylogie wohl so auflösen wollen, daß sie aus dem Folgenden *οἴδαμεν* aufnahmen. Allein in solchen Brachylogieen liegt das Supplement in der Regel im Vorhergehenden.

kann auch Gott kein Gebet erhören, was seinem heiligen Willen widerspricht. Der göttliche Wille ist geoffenbaret in der Idee des Reiches Gottes. In dieser Idee ist alle Fügung der göttlichen Liebe beschlossen. Ist also ein Gebet diesem geoffenbarten Willen Gottes nicht gemäß, so kann es nicht erhört werden. Daher Matth. 6, 10. das Grundgebet: Dein Reich komme, Dein Wille geschehe! Diesem Willen ordnet sich der menschliche unter, auch in dem Erlöser Matth. 26, 39. Daher die Resignation im Gebet. Ist aber der menschliche Wille im Gebet in Übereinstimmung mit dem göttlichen, und wird diese Übereinstimmung Christlich bewußt und klar, ist es in diesem Sinne ein Gebet im Namen Christi [1]), so wird es unfehlbar erhört, vergl. Ev. 14, 13. 15, 16. 16, 23 ff.

V. 15. In der Christlichen Überzeugung (οἴδαμεν), daß die göttliche Liebe uns erhört, liegt zugleich die Gewißheit, daß wir das Erbetene (τὰ αἰτήματα) auch empfangen. Dieß beruhet auf der Idee der göttlichen Allmacht, vermöge welcher alles geschieht, was die heilige Liebe will. — Für ἔχομεν gebraucht Joh. 3, 22. λαμβάνομεν. Bretschneider hat in s. Lexikon dem ἔχειν die Bedeutung des Erlangens, Empfangens in so vielen Stellen gegeben, daß man eben deßhalb bedenklich wird. Ich kann von allen dort angeführten Stellen höchstens nur Jak. 4, 2. anerkennen, und auch hier ist Theile mit Recht dagegen, den Begriff des Besitzens fallen zu lassen. Ich glaube, daß Joh. auch hier mehr den Begriff des Habens, als des Empfangens im Sinne hat. Er denkt sich nämlich im Gegensatz gegen die Forderung, Bitte, αἴτημα, die aus dem Nichthaben hervorgeht, das Haben, den Besitz, ἔχειν. — Nun würde man aber das Futurum ἕξομεν erwarten. Allein Joh. setzt nicht einen besonderen Fall mit den Unterschieden der Zeit, sondern die allgemeine Regel, daß Gott erhört, — und

1) Aus dieser Combination ist die Leseart ὄνομα αὐτοῦ in Cod. A. 31. und in der Äthiop. Übersetz. hervorgegangen.

wir haben, besitzen, was wir von ihm seinem Willen gemäß gebeten haben. In dieser Verbindung steht das Präsens ganz regelmäßig [1]).

V. 16. 17. Ein wesentlicher Theil des Christlichen Gebetes ist die Fürbitte, besonders für das höhere ewige Wohl der Brüder, vergl. 1 Thess. 5, 25. Phil. 1, 4. Hebr. 13, 18. 19. Jak. 5, 14—20. — Joh. geht von dem Christlichen Gebet überhaupt zur Christlichen Fürbitte, insonderheit für die sündigenden Brüder über. Und wie er V. 14. 15. gezeigt hat, daß nur das zuversichtliche Gebet um das, was dem heiligen Willen Gottes gemäß sey, erhört werde, so will er auch hier, daß der Christ nur um das Erhörliche, *κατὰ τὸ θέλημα τ. θεοῦ*, bey Gott fürbitte, also nicht *περὶ ἁμαρτίας πρὸς θάνατον*, sondern nur *περὶ ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον*. —

Αἰτήσει V. 16. ist hier das ermahnende, auffordernde Futurum, aber es liegt darin, daß Joh. voraussetzt, daß es geschehen werde. Ob *δώσει* sich auf dasselbige Subject beziehe, worauf *αἰτήσει*, oder ob, weil der Lebengebende Gott ist und von dem Fürbittenden nur mittelbar gesagt werden kann *δώσει — ζωήν*, aus der von selbst verstandenen Beziehung des *αἰτήσει* auf Gott, *ὁ θεὸς* das zu ergänzende Subject sey [2]), ist streitig. Aber Jak. 5, 20. kann nicht für das erstere entscheiden, da der Fall dort ein ganz anderer ist. Hier der zu Gott betende, dort der bekehrend thätige Christ. Eben aus dem Begriff des Gebetes folgt hier, daß *ὁ θεὸς* das Subject ist. — Da das *ἁμαρτάνειν — μὴ πρὸς θάνατον* die Hauptbedingung des *δώσει — ζωὴν* ist, und das *αὐτῷ* in der Allgemeinheit der Vorschrift eine Collectivbeziehung bekommt auf alle ähnliche

---

1) [Statt *καὶ ἐὰν* (so auch Tischend.) hat Lachmann *καὶ ἄν*. Statt *ὃ ἂν* (so auch Lachmann) hat Tischend. *ὃ ἐάν*. — Statt *παρ' αὐτοῦ* haben Lachm. und Tischend. nach **B** und einigen Minuskeln *ἀπ' αὐτοῦ*. B.]

2) Tertullian, die Syr. Vulg. und einige andere Übersetzungen lesen daher ergänzend: et dabit ei dominus.

Fälle, so setzt Joh. nachdrucksvoll in der Apposition hinzu: *τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον*. Man beachte auch hier den regelmäßigen Gebrauch von *μὴ* und *οὐ*. Im conditionellen, idealen Zusammenhange V. 16. sagt Joh. *μὴ πρὸς θάνατον*, V. 17. aber, wo der Begriff der Sünde nicht zum Tode rein objectiv genommen wird, schreibt er *οὐ πρὸς θάνατον*. *Ἵνα ἐρωτήσῃ* ist auf *ἐάν τις ἴδῃ* im Anf. d. Verses [1]) zurück zu beziehen; Klemens, Origenes und einige Codd. lesen auch *ἵνα τις ἐρωτήσῃ*, oder *ἐρωτήσῃ τις*.

Bey der näheren Bestimmung des Johanneischen Begriffs der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* und *ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον* müssen wir von Folgendem ausgehen: Erstlich, es kann hier unter der Todsünde keine einzelne namhafte, sondern nur eine ganze Art von Sünden verstanden werden [2]); die Sünde würde sonst genauer bezeichnet worden seyn. Zweytens, weil es heißt, *ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὑτοῦ*, so kann nur von einer Sündenart der Christen, nicht der Unchristen die Rede seyn. Drittens, der Unterschied zwischen der Todsünde und der Sünde nicht zum Tode muß ein erkennbarer, den Lesern nicht unbekannter seyn [3]); im entgegengesetzten Falle wäre die Vorschrift zwecklos, ja gefährlich.

Sind diese allgemeinen Voraussetzungen, welche sich unmittelbar ergeben, richtig, so ist auf der Stelle klar, daß die Strothische Auslegung [4]), wonach Joh. das Gebet um die Bekehrung und Besserung ungläubiger Nichtchristen, wenn sie gutmüthig seyen, erlaube, im Fall sie aber hartnäckig und boshaft seyen, untersage, durchaus nicht Statt finden könne. Liegt der Gegensatz innerhalb der äußeren Christlichen Gemeinschaft, so muß auch der Begriff und

---

1) [Lachmann hat *ἐάν τις εἰδῇ*, welche Lesart aber nur die Vulg. und latein. Väter darbieten. B.]
2) So schon Calvin zu d. St.
3) So schon Calvin zu d. St.
4) In Eichhorns Repertor. für morgenl. und bibl. Litter. Th. 12. S. 60. 61. 72 ff.

Ausdruck aus dem Christlichen Sprachgebrauch zu erklären seyn. Dieser aber hat seine Wurzel zunächst im Jüdischen. Was nun diesen betrifft, so finden wir Entsprechendes schon Num. 18, 22., wo es heißt, die Söhne Israels sollen nicht mehr dem Versammlungszelte nahen, לָשֵׂאת חֵטְא לָמוּת, LXX *λαβεῖν ἁμαρτίαν θανατηφόρον*. Hier ist nach 3, 10. unzweifelhaft die leibliche Todesstrafe gemeint. In diesem Sinne ist jedes Verbrechen, worauf die Todesstrafe steht, eine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*. Eben so wird von den Rabbinen unterschieden zwischen חטאת למיתה (עון מיתה) und ולא למיתה, so daß die erstere die Sünde ist, welche den leiblichen Tod zur Strafe hat, die letztere etwa nur die Excommunication [1]). Schon etwas modifizirt erscheint der Jüdische Begriff Testam. XII Patr. Isaschar cap. VII. Hier rühmt der Erzvater von sich: ich habe 122 Jahre gelebt, *καὶ οὐκ ἔγνων ἐν ἐμοὶ ἁμαρτίαν εἰς θάνατον*, d. h. ich habe keine grobe Sünde begangen, keinen Ehebruch, keine Hurerey, keine Trunkenheit, keinen Diebstahl und keine Betrügerey. Demnach ist *ἁμαρτία εἰς θάνατον* hier nicht bloß die Sünde, worauf nach Mos. Gesetz die Todesstrafe gesetzt ist, sondern auch die, welche den leiblichen Tod zur Folge hat von Natur oder nach irgend einer besonderen göttlichen Ordnung. — So ist also der Jüdische Begriff der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* schon weiter, als diejenigen Ausleger [2]) den Johanneischen Begriff fassen, welche darunter Capitalverbrechen verstehen, deren Strafe nach der bürgerlichen Gesetzgebung der leibliche Tod ist. Selbst wenn Joh. die Heidnische oder auch nur Jüdische bürgerliche Gesetzgebung der Zeit in Übereinstimmung mit dem Christlichen Princip gedacht hätte, was aber durchaus unmöglich ist, —

---

1) S. Schöttgen **Hor. Hebr.** zu d. St. Nach Lightfoot zu Matth. 12, 32. gab es bey den Juden auch die Vorstellung, daß gewisse Sünden, z. B. Blasphemie weder durch Reue und Lev. Versöhnung, noch durch züchtigende Plagen, sondern nur durch den Tod gesühnt werden könnten. Dieß hängt aber zusammen mit dem oben bezeichneten gewöhnlichen Begriff der Juden von den Todsünden.

2) Morus, Lange.

würde doch schwer zu begreifen seyn, wie solche Sünder, die oft entschuldbarer sind, als andere, über welche das bürgerliche Gesetz nichts verfügt, — von der Christlichen Fürbitte ausgeschlossen werden sollen. — Daß der Begriff weiter zu fassen sey, sah Werenfels [1]) recht gut ein. Aber indem er sagt, die Joh. ἁμαρτίαι πρὸς θάνατον seyen peccata quaedam valde enormia, quae Deus decrevit etiam in hac vita numquam impunita dimittere, sed sine venia morte aliave gravi poena, morti aequali, punire, bedachte er zwar selbst, daß dieß ein unbestimmbarer Begriff sey, aber er schlug diese Unbestimmbarkeit für den Zusammenhang der Stelle nicht hoch genug an. Am Ende half er sich dadurch, daß er meinte, Joh. wolle nur darüber belehren und beruhigen, daß und warum die Christliche Fürbitte so oft nicht erhört werde. Allein, wie kann man die Christlichen Gewissen mehr verwirren und beunruhigen, als wenn man ihnen den gefährlichen Schluß zumuthet, daß so oft die Fürbitte nicht erfüllt werde, eine Todsünde geschehen sey? Zum Glück aber ist dieß alles wider den klaren Ausdruck der Stelle, wonach die Fürbitte im Falle der Todsünde nicht gestattet wird. Die Parallelisirung unserer Stelle mit Jakob. 5, 14 ff. hat auf die Auslegung [2]) geführt, daß Joh. von leiblich kranken Brüdern spreche, und die beyden Fälle unterscheide, einmahl, wo Gott die Sünden mit Krankheiten zum Tode, d. h. tödtlichen, oder mit plötzlichem Tode AG. 5, 1 ff., sodann, wo er mit heilbaren, nicht tödtlichen Übeln strafe. Michaelis, der diese Erklärung mit besonderer Entschiedenheit geltend macht, sagt, welcher von beyden Fällen Statt gefunden, habe der Wunderthäter durch die Gabe des Gebetes und Glaubens wissen müssen. Allein mußte dann Joh. nicht wenigstens schreiben ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν καὶ ἀσθενοῦντα

---

1) Opusc. Tom. I. Cogitationes ad loca N. T. p. 356 sq.

2) Zachariä Erklär. der Briefe Jak., Petri, Jud. und Joh. S. 208 f. J. D. Michaelis Anmerkk. zu d. St. Benson Paraphr. on the Cathol. Epist. P. 2. p. 158 sq.

μὴ πρὸς θάνατον? Aber nicht nur schreibt er so nicht, sondern der ganze Zusammenhang lehrt entschieden, daß von leiblichen Krankheiten gar die Rede nicht seyn kann. Alles geht darin auf geistige, sittliche Verhältnisse und Gegensätze, vergl. V. 17. Und, wenn Joh. auch den zweydeutigen Ausdruck πρὸς θάνατον gebraucht, so sieht man doch erstlich aus dem Gegensatz καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, welches nach V. 11. 12. 13. nur von dem geistigen seligen Leben verstanden werden kann, sodann aus der Begriffsparallele 3, 14. 15., daß Joh. den Jüdischen Begriff von ζωή und θάνατος in einem höheren geistigen Sinne nimmt. Wie er dort, 3, 15. das alttestam. Gesetz von der auf den Menschenmord gesetzten leiblichen Todesstrafe geistig deutet von dem mit dem Bruderhasse verknüpften Verluste des seligen Lebens, so ist's unmöglich, ihn hier anders zu verstehen, als so, daß er zwey Arten von Sünden unter den Christen unterscheidet, die eine, welche den Verlust des seligen, ewigen Lebens in sich schließt, die andere, welche dieß nicht. — Im letzteren Falle ist die Christliche Fürbitte κατὰ τὸ θέλημα τ. θ. und wird erhört, im ersteren Falle will er die Fürbitte, weil sie wider den Willen Gottes ist, nicht gestatten.

Es entsteht nun die Frage, was für eine Art von Sünden Johannes ἁμαρτίαι πρὸς θάνατον nennt? Da unmittelbar keine neutest. Stelle der unsrigen entspricht, so ist die richtige Antwort um so schwieriger. Ja die übrige neutest. Lehre scheint mit unserer Stelle in einem gewissen Widerspruch zu stehen. Wenn nach der Schrift die Sünde überhaupt zu ihrem Solde den Tod hat, wie kann hier Sünde zum Tode und nicht zum Tode unterschieden werden? Und wenn die erlösende und versöhnende Liebe mächtiger ist, als jede Sünde, wie reimt sich damit, daß Joh. eine ganze Art der Sünden davon auszuschließen scheint? —

Die älteste Spur in der Kirche, sich die Joh. ἁμαρτία πρὸς θάνατον deutlich zu machen, findet sich vielleicht in dem Hirten des Hermas B. 3. Gleichn. 6. 2., wo von dem ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης gesagt wird, daß er die See=

len verderbe *εἰς θάνατον καὶ* (*εἰς*) *καταφθοράν*. Es wird nun *εἰς θάνατον* und (*εἰς*) *καταφθορὰν* so unterschieden, daß denjenigen, welche sich von Gott losgerissen haben auf immer (*οἱ ἀπεσπασμένοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς τέλος*) und Gott lästern, weil in ihnen keine *μετάνοια ζωῆς* sey, *ζωὴ* (*ζωῆς?*) *θάνατος* sey, d. h. ewiges Verderben (*ὁ θάνατος ἀπώλειαν ἔχει αἰώνιον*); diejenigen aber, die Gott nicht gelästert, weil noch *ἐλπὶς μετανοίας* in ihnen sey, nur *καταφθορὰν* erleiden, wodurch die Hoffnung der Auferstehung nicht ausgeschlossen werde. — Die Denkweise des Hermas hat überhaupt etwas Confuses, und so sieht man auch aus der Stelle nicht klar, ob er unter *εἰς θάνατον* den absoluten Tod, der nach apokalypt. Sprachgebrauch auch der zweyte heißt, versteht, oder nicht. Allein das Hauptmoment, daß die *ἁμαρτία εἰς θάνατον* die Reue ausschließe, weil sie ein völliges Lossagen von Gott, ein Lästern Gottes sey, dieß wird fortwährend von den Alten festgehalten. Und so finden wir in der exeget. Tradition der Griechen vorherrschend die Erklärung, daß die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* bey Johannes die reuelose und in so fern des ewigen Todes würdige Sünde sey, *ὅταν τις ἁμαρτὼν ἀναισθήτως ἔχῃ πρὸς μετάνοιαν*[1]). Wenn Grotius, indem er diese Erklärung aufnimmt, sagt: qui

1) S. die Scholien bey Matthäi p. 146. und p. 230. Eben so Oekumenius, der, wie d. Scholien v. Cod. H. und D. bey Matthäi, das Exempel des Judas anführt. Er sagt: *πρὸς θάνατον αὕτη ἐστὶν ἡ ἁμαρτία μόνη, ἡ μὴ πρὸς μετάνοιαν ἀφορῶσα, ἣν καὶ Ἰούδας νοσήσας τῷ αἰωνίῳ ὑπήχθη θανάτῳ.* Aber er fügt hinzu: *ἀλλὰ καὶ οἱ μνησικακοῦντες οἱ πρὸς θάνατον ἁμαρτάνουσι. Ὁδοὶ γὰρ μνησικάκων εἰς θάνατον φησὶ Σολομῶν.* (Prov. 12, 28. LXX). *Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ οὗτοι μετανοοῦντες ἐπιστρέφουσι μνησικακίας ἐχόμενοι καὶ διατηροῦντες τὴν κατὰ τοῦ πλησίον ὀργήν, ἀλλὰ ἀμετάγνωστα ἁμαρτάνουσι.* Eben so Theophylakt. [Zu dieser Stelle des Oekumenius hat Lücke in dem Verzeichnisse der Druckfehler zur 2ten Ausg. bemerkt: „im gedruckten Texte des Oekumenius steht zwar das zweyte *οἱ* (*οἱ πρὸς θάνατον ἁμαρτ.*), aber ich weiß es nicht zu rechtfertigen. Da auch Theophylakt, der sonst wörtlich übereinstimmt, es nicht hat, ist es zu streichen. Im Folgenden hat Theophyl. bloß *οὐδὲ γὰρ οὗτοι.* Aber das *οὐδὲ γὰρ οὐδὲ* ist ganz in der Ordnung, eine bekannte Homerische Formel." B.]

cum peccaverint, moniti peccare pergunt, aut certe disciplinae, quae in ecclesia instituta est, se subiicere nolunt, so geht er selbst über die Kirchlichkeit der Alten hinaus. Die Alten gehen aber weiter, und erklären nach Matth. 12, 31 f. die Joh. Todsünde von der Blasphemie wider den heiligen Geist, weil nur von dieser nach der Schrift feststeht, daß sie weder in diesem noch dem zukünftigen Leben werde vergeben werden [1]. Eben so viele neuere Ausleger [2]. Man begreift, wie Joh. von dieser Sünde sagen konnte, daß der Christ, der nur unter der Bedingung der Reue und des gläubigen Bewußtseyns von Gott Vergebung und Seligkeit kennt, dafür keine Fürbitte einlegen solle. Allein bey genauerer Betrachtung zeigt sich, daß die Alten den Joh. Begriff der Sünde zum Tode theils mehr nur im Allgemeinen verständlich gemacht, theils mehr nur exemplifizirt und angewendet, als exegetisch genau erklärt haben. Wollte Joh. von der reuelosen Sünde, insbesondere der Lästerung des Geistes, die Christliche Fürbitte fern halten, so standen ihm bestimmtere und entsprechendere Ausdrücke zu Gebote. Es mag namentlich die Reuelosigkeit, (die Lästerung des Geistes, glaube ich nicht) im Hintergrunde liegen, aber bestimmt gedacht und ausgedrückt ist sie nicht. Vielmehr führt der Zusammenhang zunächst nur darauf, daß eine Sünde gemeint ist, welche nach dem Willen, nach der Ordnung Gottes in seinem Reiche den geistigen Tod, d. h. den Verlust des seligen Lebens, welches in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne und somit in der Christlichen Brudergemeinschaft wurzelt, zur unausbleiblichen Folge hat. Geschieht nach Joh. 3, 14. Ev. 3, 36. 5, 24. die *μετάβασις ἐκ τοῦ θανάτου* (*τοῦ κό-*

---

1) Die Scholien bey Matth. p. 230. *ἁμαρτία πρὸς θάνατον ἐκείνην φησί, τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν, ἤτοι εἰς τὴν θεότητα,* vergl. 147. *τινὲς δὲ ἁμαρτίαν πρὸς θάνατον τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν φασί, τὴν τῆς κακοπιστίας.*

2) S. besonders Beza und Heumann. Dieser in s. Hebdom. Ioannea in der Nov. sylloge p. 136 sqq.

σμου) εἰς τὴν ζωὴν durch den Glauben an Jesum den Christ und die Bruderliebe: so geht auch durch Unglauben (weltliches Irrwesen) und Kainitische Lieblosigkeit die Christliche ζωὴ nothwendig wieder verloren; der Mensch geht gleichsam wieder zurück aus dem seligen Leben, in den Tod, die Unseligkeit[1]). Die Spitze dieser Sünde ist der völlige Übergang in die Finsterniß und den Tod der Welt, der Abfall vom Christenthume zur Idololatrie V. 21. Demnach kann die ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον nur eine solche seyn, welche das Christliche Lebensprincip nicht aufhebt. Allerdings ist nach Joh. in jeder Sünde Mangel des Glaubens und der Liebe, Schwächung des Christlichen Princips. Aber so fern sie nur Schwankung des sittlichen Lebens ist, Rest der verschwindenden aber schon überwältigten Sünde, nicht positiver Anfang neuer, wachsender Macht des Bösen, muß sie zwar immer durch Reue und Glauben wieder aufgehoben werden; aber aus der Kraft des wesentlich unverletzt gebliebenen Christlichen Princips strömt Reue und Glauben immer von Neuem aus, und die ζωὴ erhält sich und wächst durch die göttliche Gnade. So liegt also in der ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον allerdings die fortwährende Bekehrung und Besserung, und die ἁμαρτ. πρὸς

1) Nahe dieser Auslegung kommt Augustin, indem er de sermone Domini in monte sec. Matth. lib. 1. Cap. 22. §. 73. sagt: Peccatum fratris ad mortem puto esse, cum post agnitionem Dei per gratiam Domini nostri Iesu Christi quisque oppugnat fraternitatem et adversus ipsam gratiam, qua reconciliatus est Deo, invidentiae facibus agitatur (in den Retractationen fügte er hinzu, si in hac perversitate finierit hanc vitam). Peccatum autem non ad mortem est, si quisquam non amorem a fratre alienaverit, sed officia fraternitatis debita per aliquam infirmitatem animi non exhibuerit. Opp. Aug. Tom. 3. P. II. p. 197. Bey jener Retractation sagt Augustin: quoniam de quocunque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum, nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur. In der Schrift de corrept. et grat. Cap. 12. §. 35. sagt er über das peccat. ad mort., de quo peccato (quoniam non expressum est) possunt multa et diversa sentiri: ego autem dico id esse peccatum, fidem, quae per dilectionem operatur, deserere usque ad mortem, d. h. im Abfalle vom Christenthume bis zum Tode verharren. So nimmt er also πρὸς θάνατον als Zeitbestimmung, was ganz unstatthaft ist.

θάνατον schließt, je näher sie wirklich dem Tode kommt, diese immer mehr aus. Aber Joh. faßt den Begriff nicht von dieser mehr genetischen Seite, sondern mehr von der faktischen und ihrem Endpuncte. So läßt er sich auch nicht darauf ein, die feineren psychologischen Unterschiede beyder Sündenrichtungen in ihrem Ursprunge anzugeben, was immer trügerisch ist, sondern er bleibt bey den unzweydeutigen faktischen Erscheinungen mit ihren nothwendigen Folgerungen stehen. Konnte es nun scheinen, als werde durch den Begriff der ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον, die Bedeutung der Sünde für das Christliche Gewissen auf eine gefährliche Weise geschwächt, so fügt Joh. V. 17. bedächtig hinzu, πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστί. Dieß kann man nur unter der Voraussetzung verstehen, daß ἀδικία der schwächere, allgemeinere Begriff ist, jeder Mangel der δικαιοσύνη im weitesten Sinn [1]), ἁμαρτία aber, hier verschieden von 3, 4., (wo ἁμαρτ., verglichen mit ἀνομία, das Schwächere und Allgemeinere ist,) obwohl mit demselben wesentlichen Inhalt, doch als der bestimmtere Begriff erscheint, der sich auf die ζωή und den θάνατος bezieht. Sofern nun in der Regel die ἁμαρτία den θάνατος zur Folge hat, setzt Joh. hinzu, daß es auch eine Sünde οὐ [2]) πρὸς θάνατον gebe, eben die, wofür der Christ nicht vergebens zu Gott um Leben bitte. Darnach verstehe ich den ganzen Satz so: Jede Ungerechtigkeit, jeder Mangel des frommen Lebens ist Sünde, die der Vergebung, der Versöhnung bedarf. Aber es giebt eine Sünde, welche als vorübergehende Schwankung oder Störung das Christliche Lebensprincip selbst nicht angreift. Das logische Verhältniß fordert statt καί, δέ. Man kann unbedenklich sagen, καὶ stehe hier, wie 3, 2., adversativ; aber, wenn Joh. sich das logische Verhältniß bestimmt ge=

---

1) Vergl. Tittmann. Synonym. N. T. p. 48.

2) Die Negation fehlt in einigen wenigen Auctoritäten, meist Übersetzungen (s. Griesb.), aber der logische Zusammenhang fordert sie, da Joh. offenbar den Fall, wovon er V. 16. ausgeht, zu erklären hat. Klemens hat μή aus V. 16.

dacht hätte, würde er nicht καὶ geschrieben haben. Er knüpft also durch καὶ nur den einen Satz an den andern, ohne das Verhältniß näher zu bestimmen.

Wie in der Christlichen Gemeinschaft die ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον vorkommen konnte, ist begreiflich. Die Christliche Vollkommenheit, in der gar keine Sünde mehr vorkommt, ist das nie ganz erreichte Ideal. Aber wie ist in einer Gemeinschaft von Solchen, welche durch den Glauben aus Gott geboren sind und die Welt überwunden haben, noch die ἁμαρτία πρὸς θάνατον denkbar? Nach Kap. 2, 19. scheint es unmöglich, daß wer jemahls wirklich zur Christlichen Brudergemeinde gehört hat, von ihr wieder abfallen konnte. Denkt sich Johannes die Todsünde in der Christlichen Gemeinschaft nur als eine äußerste Spitze, als eine logische Abstraction, die nie wirklich vorkam? Dann hätte er etwas leeres gedacht und gesagt. Er muß also wenigstens Erfahrungen von ihrer faktischen Möglichkeit gemacht haben. Die Warnung V. 21. setzt mehr als Möglichkeit, setzt drohende Gefahr voraus. Joh. hält es für unmöglich, daß wer wirklich aus Gott geboren ist, zum Tode sündigen könne, V. 18. vergl. 3, 9. Aber er hat zu viel Einsicht und Erfahrung von dem Menschlichen, um nicht den Fall immer als möglich zu denken, daß Jemand eine Zeitlang lebendig angezogen von der Christlichen Wahrheit und Gnade bis auf einen gewissen Punct sich ihr gläubig hingiebt, aber doch nicht bis dahin gelangt, wo der Sieg über die Welt und die Geburt aus Gott, welche den Menschen von der Wurzel aus umkehrt, vollendet ist. Diese vollendete Geburt aus Gott ist das Ideal der Christl. Gemeinschaft, aber nicht ihr Anfang. In ihren Anfängen, ihrer zeitlichen Entwicklung nimmt sie auch solche auf, in denen die Geburt aus Gott sich erst vorbereitet, in denen sie schon angefangen, aber noch nicht bis zur völligen Scheidung von der Welt vollendet ist. Unter diesen kann die ἁμαρτία πρὸς θάνατον immer vorkommen, da die Geburt aus Gott nach Joh. kein nothwendiger Naturprozeß ist, son=

dern immer das gemeinschaftliche Product der göttlichen Gnade und der menschlichen Freyheit. Im Briefe an die Hebr. 6, 4 ff. vergl. 10, 20 f. wird derselbe Fall gedacht.

Warum und wie will nun Joh., daß für eine Sünde zum Tode die Christliche Fürbitte nicht Statt haben soll? Er verbietet sie nicht geradezu. Sehr leise und bescheiden sagt er: οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ, aber sie erscheint ihm als ein Gebet nicht nach dem Willen Gottes, somit also auch als ein unerhörliches. Wenn das Gebet sich überall auf das höchste Gut richtet, die ζωή, diese erflehet, der Wille Gottes aber nach seiner ewigen Heiligkeit und Gerechtigkeit der ἁμαρτία πρὸς θάνατον das selige Leben unbedingt versagt hat, so kann der Christ, der keine göttliche Liebe kennt ohne Heiligkeit und Gerechtigkeit, nicht für eine solche Sünde bitten. Wie schon im A. T. 1 Sam. 2, 25. die Sünde wider den Herrn von der Fürbitte ausgenommen wird, und Jerem. 14, 11. 15, 1 ff. Gott unter den schweren Versündigungen des Volkes des Propheten Fürbitte nicht gestatten will, damit der Gedanke seiner heiligen Gerechtigkeit nicht verdunkelt werde, so auch hier Johannes. Er hebt die Idee der unendlichen Liebe und Erbarmung Gottes nicht auf, aber er will auch nicht, daß die heilige Gerechtigkeit Gottes im Christlichen Bewußtseyn geschwächt und verdunkelt werde. Je größer im N. T. die Offenbarung der Liebe ist, desto schärfer muß, damit die menschliche Weichlichkeit und Unlauterkeit sich nicht einmischt, die Schranke jener Liebe, oder richtiger die Wahrheit und Reinheit derselben, die in der heiligen Gerechtigkeit liegt, hervorgehoben werden. Demnach darf der wahre, gleichsam kritische Christ für die Todsünde nicht fürbitten um Leben. Aber das ist der Christlichen Bruderliebe nirgends, auch zwischen den Zeilen nicht, von Joh. verboten, dahin zu wirken, daß der Todsünder sich bekehre und sich der Christlichen Fürbitte würdig mache. Vergl. Jerem. 15, 19.[1]). Die

---

1) Jehova spricht: Wenn du wieder umkehrest, so will ich dich

Möglichkeit einer solchen Umkehr stellt Joh. nirgends in Abrede, auch nicht mittelbar. Der Verf. des Briefes an die Hebr. 6, 4 ff. kennt ein ἀδύνατον der Art, aber gewiß kein unbedingtes.

Von V. 18. an bezeichnet Joh. durch ein dreyfaches οἴδαμεν V. 18. 19. 20. die Gewißheit der Christlichen Überzeugung und Kindschaft Gottes, worauf die Zuversicht und Freudigkeit des Christlichen Gebetes beruhet. — Nach Vergleichung mit 2, 1. 3, 9. muß V. 18. bedingt so gedacht werden, daß der wahre Christ als solcher nicht zum Tode sündige, den Sünden nicht zum Tode aber unterworfen sey. Allein Joh., indem er den rein idealen Standpunct erfaßt, sagt unbedingt, wie 3, 9.: Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern in steter Heiligung begriffen, bewahrt er sich davor (τηρεῖ ἑαυτὸν nämlich ἁγνόν, vergl. Jak. 1, 27. 1 Tim. 5, 22. Sap. 10, 5.), und wird so (καί) von dem Bösen (dem Fürsten dieser Welt, vergl. Kol. 1, 15. Ephes. 6, 12 ff.) nicht angetastet, ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται [1]) αὐτοῦ, vergl. Sap. 18, 20. Der Satz ἀλλ' — ist unabhängig von οἴδαμεν ὅτι. — Das Subject wird von Neuem und etwas anders bestimmt. Dort das Particip. Perfect., — der gewordene gegenwärtige Zustand, — hier das Partic. d. Aorist, der historische Act der Geburt aus Gott [2]).

V. 19. ist die besondere Anwendung des allgemeinen Satzes V. 18. Sind wir gewiß, daß wir aus Gott sind, so sind wir auch nicht in der Macht des Bösen. Das ist nur die Welt, die ungläubige. Diese aber ganz, d. h. Niemand und Nichts, was zur Welt als solcher gehört, ist ausgenommen. Bey der Formel κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ ist zunächst davon auszugehen, daß κεῖσθαι im Allgemeinen ei-

---

wieder annehmen, daß du vor mir stehest, und wenn du das Würdige scheidest vom Schlechten, so sollst du mein Mund seyn! —

1) So auch bey den Classikern, s. **Elsner Observ. Loesner** und **Raphel. Annot. ex Polybio** zu d. St., welcher letztere eine λιτότης darin findet.

2) S. Winers Gramm. §. 225.

nen bleibenden Zustand, eine dauernde Lage bezeichnet. Das, worauf die Lage beruhet, wovon sie abhängig, bedingt, bestimmt ist, wird durch ἔν τινι ausgedrückt. Wenn Polybius 6, 14. 6. sagt ἐν τῇ συγκλήτῳ κεῖται, so heißt dieß, es ist abhängig vom Senat; der Senat hat die Macht, die Entscheidung darüber. So wird hier von der Welt gesagt, sie sey als κόσμος abhängig (beherrscht) von dem πονηρός, dem Fürsten dieser Welt.

V. 20. Statt des vulgären οἴδαμεν δὲ haben Griesbach und Lachmann aus Cod. A. und mehreren Minuskeln καὶ οἴδαμεν aufgenommen. Wer V. 20. als Gegensatz zu καὶ ὁ κόσμος — κεῖται V. 19. betrachtete, schrieb leicht δέ. Der rhetorische Ton der Stelle, ich meine das dreymahlige οἴδαμεν, macht es viel wahrscheinlicher, daß das dritte οἴδαμεν eben nur das letzte Glied einer bestimmten Gedankenreihe seyn soll. Dieß wird viel einfacher durch καί, als durch δὲ angeschlossen[1]). Die Gedankenreihe von V. 18. an ist aber in ihrem Zusammenhange diese: Von der sittlichen Reinheit und Heiligung, die wesentlich im Bewußtseyn der Kindschaft Gottes liegt, geht Joh. V. 18. aus, und nachdem er V. 19. eben dieses Bewußtseyn der Kindschaft Gottes in seinen Lesern lebendig gemacht hat, führt er es schließlich V. 20. zurück auf seinen eigentlichen Grund, die durch Christus gebrachte Erkenntniß und Gemeinschaft des allein wahren Gottes. Auf die Weise schließt der Brief, wie er 1, 5 ff. angefangen hat. — Οἴδαμεν bezieht sich nicht auf die äußere, sondern die innere Erfahrung, hat also weniger ἥκει, das Gekommenseyn Christi, als das δέδωκεν — die von dem erschienenen Sohne Gottes empfangene Gabe zu seinem Hauptinhalte. Nur der Sohn Gottes kann nach Ev. 1, 18. die wahre Erkenntniß Gottes

1) Einige Handschriften lassen die Conjunction ganz weg, was J. A. Bengel geneigt war zu billigen. [Tischendorf liest nach **B. J.** und Andern wieder οἴδαμεν δέ. Huther giebt wie Lücke der Lesart καὶ οἴδαμεν den Vorzug: „dem Johanneischen Sprachgebrauch ist die Verbindung durch καὶ viel gewöhnlicher als die durch δέ, die auch hier nur Correctur zu sein scheint.“ B.]

gewähren. Also ist dieser Begriff besonders hervorgehoben. *Διάνοια* könnte, wie es sonst meist im N. T. gebraucht wird, als das Vermögen der Einsicht gefaßt werden, wodurch es möglich wird, den wahren Gott zu erkennen, *ἵνα — γινώσκωμεν*. Allein Joh. setzt für die Wirksamkeit Christi das Vermögen der Menschen, die Fähigkeit, Empfänglichkeit, das *ἐκ τ. θεοῦ εἶναι* voraus. Christus bringt den Empfänglichen das Licht, die Wahrheit, vergl. Ev. 1, 18. 8, 12. u. s. w. Demnach ist *διάνοια* die Einsicht selbst, welche durch *ἵνα — γινώσκ.* epexegetisch nach ihrem Inhalte näher bestimmt wird. Diese Epexegese ersetzt den Artikel vor *διάνοια,* den man sonst erwarten würde. — Auch Griesbach und Lachmann lesen bloß *τὸν ἀληθινόν*. Man kann es aus dem Folgenden hinlänglich verstehen. Aber es wäre die einzige Stelle, wo Joh. ohne gehörige Vorbereitung *ὁ ἀληθινὸς* schlechthin von Gott gebrauchte. Da nun Cod. A., und mit ihm viele Minuskeln, Väter und Übersetzungen *τὸν ἀληθινὸν θεὸν* lesen, so trage ich kein Bedenken, dieß für die rechte Leseart zu halten. Weil man in dem Folgenden das absolute *ἀληθινὸς* hatte, geschah es bey der Schreibweise z. B. im Cod. A. *ΑΛΗΘΕΙΝΟΝΟ͞Ν* leicht, daß das abbrevirte *Θ͞Ν* als scheinbare Dittographie von *ΟΝ* ausgelassen wurde [1]). Der Begriff ist nach dem Joh. Sprachgebrauche aus Vergleichung von Ev. 17, 3. 1 Theff. 1, 9. und dem hier, wie 1 Theff. 1, 9., ausgesprochenen Gegensatze gegen die *εἴδωλα* unmittelbar klar. — Wie nun die Erkenntniß schon Gemeinschaft ist und diese begründet, so fügt Joh. hinzu — unabhängig von *καὶ οἴδαμεν —: Καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ* (nämlich *θεῷ*). *Ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ* ist die nähere Bestimmung zu *ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ*, in diesem Sinne: Wir sind in Gemeinschaft mit dem wahren Gott durch seinen

1) [Tischendorf hat ebenfalls *θεὸν* nicht aufgenommen. Die bedeutendsten Auctoritäten sind für die Weglassung des Wortes, dessen Hineinkommen in den Text sich doch noch leichter erklären lassen dürfte, als das Wegfallen desselben in der oben angegebenen Weise. B.]

Sohn —, oder, richtiger und mehr im Joh. Style, — so fern wir sind in seinem Sohne, Jesu Christo, d. i. im Glauben Gemeinschaft haben mit ihm, — der gekommen ist und uns den allein wahren Gott, den Vater, das heilige Licht geoffenbaret hat, vergl. 1, 5. 2, 23. Ev. 1, 18. 14, 6. 17, 3. 6. 14.

Die Beziehung des folgenden *οὗτος* — — *αἰώνιος* ist nicht unmittelbar deutlich. Deßhalb war von jeher streitig, ob *οὗτος* auf das nächstvorhergehende *ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ* oder das entferntere *ἐν τῷ ἀληθινῷ* zu beziehen sey. Der äußere Schein spricht für die erstere Beziehung, und nachdem in der Kindheit der Exegese davon getäuscht das dogmatische Interesse aus der Stelle einen traditionellen Beweisort für die trinitarische Gottheit Christi gemacht hat, ist es lehrreich und warnend zu sehen, wie schwer es der unbefangenen philologischen Auslegung wird, die andere Beziehung gegen die verbündete Macht des äußeren Scheines und des kirchlich dogmatischen Interesses geltend zu machen [1]). — Die orthodoxe Erklärung der Stelle

---

1) Vergl. über die Geschichte der Auslegung dieser Stelle: Calovius Bibl. illustr. S. Schmid Comment. und Wolf Curae zu d. St. Erst in den Arian. Streitigkeiten scheint die Verschiedenheit in der Auslegung der Stelle hervorzutreten. Weder Klemens, noch Origenes, noch Irenäus, noch Tertullian gebrauchen die Stelle. Man muß daraus schließen, daß in dieser Zeit die Beziehung auf Christus noch nicht üblich war. Origenes, der in s. Commentar zu d. Ev. d. Joh. ὁ θεός von Gott und θεός (ohne Artikel) vom Logos bestimmt unterscheidet, konnte keine Beziehung auf Christus zugeben. Während nachher die Nicänische Orthodoxie die Stelle von der Gottheit Christi auslegte, behaupteten die Arianer, οὗτος beziehe sich auf Gott, nicht Christus. S. Athanasius Orat. c. Arian. Opp. Tom. 2. p. 30. Basilius d. Gr. advers. Eunom. lib. 4. Opp. Tom. 1. 294. Ed. Paris. 1721. Didymus Enarrat. zu uns. St. Hieronym. Comm. in Isaiam. Opp. Tom. 5. 208. August. lib. 3. c. Maxim. Opp. 6. 507. Der Streit hatte Einfluß auf die Lesung der Stelle, besonders in d. Lat. Kirche, s. Griesb. Antitrinitarisch scheint, aber ist nicht, die Lescart Cod. 23. statt θεός, Χριστός. — Merkwürdig, daß Hilarius de trinit. lib. 6. 43. lies't: hic est verus et vita aeterna et resurrectio nostra. — Noch Epiph. ancorat. cap. 4. sagt: als habe er auch θεὸς nicht gelesen, καὶ κἂν οὐ πρόςκειται τὸ θεὸς ἀληθινός (nämlich dem Sohne) μανίαν ἐπισωρεύομεν, εἰ τολμήσωμεν βλασφημῆσαι καὶ μὴ εἰπεῖν τὸν υἱὸν θεὸν ἀληθινόν. ἀρκεῖ γὰρ ἐπὶ τῷ ἑνὶ τὸν πάντα σύνδεσμον

von Christo, dem Sohne Gottes, stützt sich besonders darauf: 1) daß *Ἰησ. Χρ.* das örtlich nächste Substantiv für *οὗτος* sey; 2) daß *ἡ ζωὴ αἰώνιος* sich als Prädicat viel natürlicher auf Christus, als auf Gott beziehen lasse, vergl. 1, 2. Ev. 1, 4.; und endlich 3) daß der Satz von Gott verstanden mit dem vorigen zu identisch und zwecklos erscheine. — Dagegen ist zu bemerken: 1) daß *οὗτος*, auch nach allgemeinem Sprachgebrauch, besonders wenn es so nachdrucksvoll steht, wie hier, nicht immer auf das örtlich nächste, sondern oft auf das dem Sinne nach herrschende Hauptsubject im vorigen Satze zu beziehen ist, vergl. 2, 22. 2 Br. 7. Die Beziehung auf Christus ist also wenigstens nicht nothwendig, und der Joh. Gebrauch der Pronomina im Briefe gestattet in dieser Hinsicht Außerordentliches. — 2) Auch auf Christus läßt sich *ἡ ζωὴ αἰώνιος* als Prädicat schwer beziehen. *Ἡ ζωὴ* wird Christus wohl von Joh. genannt, aber niemahls, bey genauerer Betrachtung unmittelbar auch 1, 2. nicht, *ζωὴ αἰώνιος*, worunter Joh. in der Regel nicht das substanzielle Leben in Christo, son-

---

τῆς τριάδος φέρειν καὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς νοεῖν τὸν υἱὸν θεὸν ἀληθινόν. Erst in der Reformationszeit wagte Erasmus aus philologischen Gründen der traditionellen Erklärung zu widersprechen. Er sagt aber nur: **Hic est verus Deus — referri potest ad Deum verum Patrem, qui praecessit**, s. **Annot.** In der Paraphrase versteckt er seine wahre Meinung, indem er die Zweydeutigkeit des Originals nachzubilden sucht. Die Protest. Exegese blieb aber bey der hergebrachten Erklärung. Nur unter den Socinianern wurde die Erasmische Construction, zunächst freylich aus dogmatischem Interesse herrschend, aber nicht ohne philol. Rechtfertigung, s. Faustus Socin. Comment. zu d. St. vergl. **Catechism. Rac. Quaest. 120.** Außer der Soc. Gemeinde widersprach der orthodoxen Auslegung zuerst Grotius, dann Wetstein und die neueren Engl. Antitrinitarier, z. B. S. Clarke **Commentary — on 1 John 5, 20. 21.**, in d. **Works Vol. 4. p. 284 sqq.**, Benson u. A. Gegen Benson vergl. **Andr. Meyer Dissert. theol., qua Christ. verus Deus 1 Ioan. 5, 20., contra Bens. demonstratur. Erlang. 1764. 4.** Auffallend vertheidigt der Arminianer Episcop., sonst von Grotius sehr abhängig, die gewöhnliche Erklärung. Erst seit Stroths Erklärung in dem Repert. für morgenl. und bibl. Litt. Th. 12. S. 75 ff., Michaelis Anmerkk., Morus, Lange zu d. St. (Carpzov drückt seine Meinung nicht deutlich aus) scheint die Erasmische Erklärung unter uns herrschend zu werden.

dern das den Gläubigen mittheilbare versteht. 3) Der Satz auf Gott bezogen ist, rhetorisch betrachtet, weder mit dem vorigen identisch, noch zwecklos. Man kann ihn als den kurzen Inbegriff der Lehre ansehen, den Joh. als Überzeugung mit besonderem Nachdruck schließend hervorhebt, um der Warnung vor den Idolen V. 21. eine unmittelbarer entsprechende Grundlage zu geben.

Wer die Stelle unbefangen im Zusammenhange betrachtet, dem kann nicht zweifelhaft seyn, daß der nachdrucksvolle Ton des Satzes gebietet, *οὗτος* auf das im Vorigen herrschende Hauptsubject zu beziehen. Dieses ist Gott, *ὁ ἀληθινός*, nicht Christus, der nur in einer Nebenbestimmung vorkommt, als derjenige, durch den das *εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ* vermittelt wird. Dazu kommt, daß Gott vorher vorzugsweise und schlechthin *ὁ ἀληθινὸς* genannt ist, vergl. Ev. 17, 3. Wird nun Christus auch sonst niemahls von Joh. so bezeichnet, so darf nach allen Regeln der logischen Auslegung, und will man dem Johannes nicht geradezu eine absichtliche Begriffsverwirrung aufbürden, *οὗτος* — nicht auf Christus, sondern muß auf Gott bezogen werden. Niemahls gebrauchen ferner die neutest. Schriftsteller, so oft sie den Vater und den Sohn Gottes unterscheiden, von beyden einerley Prädicat und Namen. Daß hier beyde unterschieden werden, ist klar. Wäre nun *οὗτος* auf Christus zu beziehen, so wäre eine solche Prädicat- und Namenvermischung in der That ohne Beyspiel. Johannes nennt zwar den *λόγος* in Christo *θεός*, Ev. 1, 1., aber doch nicht *ὁ θεὸς* in dem Sinne, wie den Vater, und der historische Christus wird von ihm immer nur *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt. Wie kommt er nun wider seine Gewohnheit dazu, hier Christus als *ἀληθινὸς θεὸς* zu bezeichnen, so ohne allen Beweis, alle Vorbereitung, ja wider den Zusammenhang? Einen so wichtigen, ihm selbst ungewöhnlichen Satz konnte er nicht in so zweydeutiger Gestalt gleichsam wie verloren an das Ende des Briefes stellen wollen. Hat er Ev. 17, 3. als Ausspruch Christi ge-

schrieben: das ist das ewige Leben, daß sie Dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen, — so konnte er ohne die größte eigene Verwirrung niemahls sagen, Jesus Christus sey der wahre Gott. Steht endlich der Satz mit der Warnung vor den Idolen in irgend einer nothwendigen Verbindung, so durfte Joh., wollte er die Leser nicht absichtlich verwirren, nicht außer Gott auch Christus den wahren Gott nennen. Spätere an trinitarische Formeln Gewöhnte hätten ihn vielleicht verstanden; in der Zeit der neutestam. Einfalt, des ersten Überganges von der polytheistischen zur Christlichen Denkweise wäre Mißverständniß eben so unvermeidlich, als Verständniß unmöglich gewesen.

In der That, übte nicht die dogmatische Cupidität, wenn sie einmahl mächtig geworden ist, eine fast zauberische Gewalt aus, man würde nie gezweifelt haben, daß *οὗτος* — auf Gott zu beziehen sey. Aber gerade, indem das philologische Gewissen bey dieser Stelle wacher und schärfer geworden ist, hat es eine Schwierigkeit entdeckt, welche, weil bisher weniger beachtet, auch noch nicht gehörig gehoben ist, ich meine die Verbindung des *οὗτος* mit dem folgenden *καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος*. Wenn *οὗτος* auf Christus bezogen wird, kann man scheinbar berechtigt durch 1, 2. *καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος* unmittelbar damit verbinden, zumahl wenn der Artikel vor *ζωὴ αἰώνιος* sicher ist. Allein der Artikel ist, da ihn Cod. A. und viele Minuskeln weglassen, so zweifelhaft, daß ihn Lachmann gestrichen hat [1]). Joh. schreibt in der Regel, auch im Briefe *ζωὴ αἰώνιος* ohne Artikel. Nur 2, 25. und 1, 2. hat er mit besonderem Nachdruck *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος*. Bey solchen Begriffen, wo das Abstractum und die concrete Idee in einander übergehen, wird der Artikel leicht indifferent. Aber habe ich recht beobachtet, so mußte Joh., wenn er vor *ζωὴ* den Artikel setzte, ihn nach

1) [Der Artikel *ἡ* findet sich nicht in **A. B. J.** und vielen Minuskeln; auch Tischendorf hat ihn weggelassen. B.]

seiner Gewohnheit auch vor *αἰώνιος* setzen, wie denn mehrere Handschriften auch *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* haben. Wird nun, wie schon bemerkt, Christus auch von Joh. nie unmittelbar *ζωὴ αἰώνιος* genannt, sondern immer nur *ἡ ζωή*, so muß man, ist *οὗτος* auf Gott zu beziehen, um so mehr Bedenken tragen, *ζωὴ αἰώνιος* als zweytes Prädicat unmittelbar mit *οὗτος* zu verbinden. Deßhalb haben schon die Englischen Antitrinitarier, z. B. S. Clarke die Stelle so gefaßt: Dieser (Gott, dessen Erkenntniß der Sohn uns gegeben hat,) ist der wahre Gott, und (ihn erkennen und in ihm seyn durch seinen Sohn,) — dieß ist ewiges Leben. Ähnlich Benson paraphrasirend: This is the true God, and adhering to Jesus Christ, his son, is the sure way to eternal life. Andere, bemerkt er, erklärten so: This is the true God, and this son of his J. Chr. is the way to eternal life. — Die Breviloquenz in der Stelle ist unleugbar und eine Vermittlung zwischen *ζωὴ αἰώνιος* und *οὗτος* durchaus nothwendig. Ich glaubte früher unter der Voraussetzung, daß der Artikel vor *ζωὴ* echt sey, die Stelle durch ein Prozeugma in *οὗτος* erklären zu können und löſ'te den Satz so auf: *οὗτός (ἐν ᾧ ἐσμεν ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ) ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός, καὶ αὕτη* — (nämlich die Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn) *ἡ ζωὴ αἰώνιος.* Auf die Weise versuchte schon S. Clarke die Schwierigkeit zu lösen. — An annähernden Beyspielen schien es nicht zu fehlen [1]). Allein, wenn man es auch übersehen könnte, daß der Artikel vor *ζωὴ* höchst zweifelhaft ist, sein Fehlen aber eine solche Construction durchaus nicht gestattet, da Joh. immer *αὕτη — ἡ* schreibt 5, 3. 6. 3, 11. 23. 2, 25. u. a.: so ist doch selbst das scheinbar entsprechendste Beyspiel, Matth. 7, 12. *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται,* (ein Prozeugma des Singular und Plural im Demonstrativum,) bey genauerer Betrachtung zu verschieden, um etwas zu beweisen. Theils nämlich sind

1) S. Studien und Kritik. 1829. Heft 1. S. 147 ff.

hier ὁ νόμος κ. οἱ προφ. zu Einem Begriff verwachsen, theils deutet οὗτος nur auf einen und denselben Begriff im Vorhergehenden zurück. Dieß muß auch seyn nach der Regel. In unserer Stelle aber wäre der unerhörte und wirklich unmögliche Fall, daß οὗτος auf zwey verschiedene Begriffe im Vorhergehenden zurückwiese, von denen jeder sein besonderes Prädicat erhalten sollte. Indem mich hierauf ein Freund, Director Krüger in Braunschweig, der sich bekanntlich auf die Attractionen in der Brachylogie versteht, wie wenige, aufmerksam machte, hat er mich zugleich durch seine Bemerkungen auf die, wie ich glaube, richtige Erklärung geführt. *Καὶ ζωὴ αἰώνιος* ist allerdings mit οὗτος grammatisch unmittelbar zu verbinden, so daß Joh. wirklich sagt, der Gott, in dessen Gemeinschaft wir sind, sofern wir in der Gemeinschaft mit seinem Sohne sind, dieser ist der wahrhaftige Gott und (ist zugleich) ewiges Leben. In diesem letzteren Satze liegt aber eine nachdrucksvolle Kürze, die gerade im zusammenfassenden Schlusse eben so begreiflich als wirksam ist. Voll von dem Gedanken des ewigen Lebens vergl. 5, 11—13., welches allein aus der Gemeinschaft mit dem allein wahren Gott und dem Sohne Gottes 1, 1—3. entspringt, und immer und überall in dem Grade geschwächt und verloren wird, in welchem der Mensch von jener Gemeinschaft sich entfernt, sagt Joh. in einer ähnlichen Kürze, wie 2, 25.: dieser — der wahrhaftige Gott ist ewiges Leben. Dieß ist entweder, wie Ev. 11, 25., davon zu verstehen, daß Gott des ewigen Lebens Grund und Quelle sey, oder, wegen des fehlenden Artikels wahrscheinlicher, mit noch größerer Kürze, die aus dem Vorhergehenden verständlich ist, so: ewiges Leben ist seine Gemeinschaft.

V. 21. Lachmann lies't φυλάξατε ἑαυτά, mit Codd. B. 29. 60. u. a. Allein ich halte dieß nur für ein Curiosum von grammatischer Pedanterey oder Gedankenlosigkeit der Abschreiber. Zumahl in der Anrede ist ἑαυτὰ unerträg-

lich [1]). — Die Warnung vor den Götzen, im Gegensatz gegen den ἀληθινὸς θεός, bezieht sich auf die Gefahr der Vermischung des Christlichen und Heidnischen, welche in den heidenchristlichen Gemeinden des apostolischen Zeitalters nie ganz aufhörte, vergl. 1 Kor. 10, 14. Diese Gefahr wuchs in dem Grade, in welchem das Christenthum in das innerste Familienleben eindrang, und für den Christen die Aufgabe der Scheidung um der Wahrheit willen und zugleich der liebevollen Erhaltung der Familienbande entstand. Nur wenige wissen zu allen Zeiten recht zu scheiden und recht zu vereinigen. Kam nun dazu Verfolgung von der einen und Verführung von der andern Seite, die letztere von denen besonders, welche in einer absoluten, allgemeinen Gnosis alle Religionen zu vereinigen suchten, so war bey dem Halbchristenthume der Zeit die Warnung um so nothwendiger [2]). — Hammond und A., neuerdings auch Rickli verstehen unter den Idolen die gnostischen Irrthümer der Zeit. Allein, wiewohl Paulus Eph. 5, 5. Kol. 3, 5. εἰδωλολατρεία im weiteren Sinne von dem wüsten, unsittlichen Leben gebraucht, so nimmt er doch auch das Wort, so wie εἰδωλολάτρης im gewöhnlichen Sinne Gal. 5, 20. 1 Kor. 10, 14. 5, 10. 11. und bey εἰδωλεῖον 1 Kor. 8, 10. εἰδωλόθυτον 1 Kor. 8, 1 ff., so wie bey εἴδωλον 1 Kor. 12, 2. 8, 4. 7. 10, 19. fällt Niemandem ein, von der gewöhnlichen, bestimmten Bedeutung abzugehen. Die gnostischen Irrthümer der Zeit heißen bey Joh. ἡ πλάνη 4, 6. oder τὸ τοῦ ἀντιχρίστου 4, 3. Und wie Paulus 1 Thess. 1, 9. die εἴδωλα im gewöhnlichen Sinne dem θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ gegenüberstellt, so Johannes auch hier.

1) [Tischendorf hat die gewöhnliche Lesart ἑαυτοὺς beibehalten, nach A. J. Anderen. B.]

2) [Vergl. hierzu Einleitung S. 76 f. B.]

Historische Kritik und Auslegung

des

zweyten und dritten Briefes.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Über die Johanneische Authentie des zweyten und dritten Briefes.

So entschieden günstig die kirchliche Tradition dem ersten Briefe ist, so ungünstig und zweifelhaft behandelt sie den zweyten und dritten, besonders den letzteren.

Die Zeugnisse und Urtheile der alten Kirche über diese beyden Briefe sind folgende:

In der Alexandr. Kirche und Schule scheint man beyde früh gebraucht und fortwährend begünstigt zu haben. Klemens von Alexandrien hatte offenbar mehrere Joh. Briefe in seinem Kanon. Denn indem er in den sogenannten Stromaten [1]), wo er von dem Unterschiede der Sünden spricht, sich auf das Zeugniß des Apostels Johannes im ersten Briefe 5, 16. beruft, nennt er diesen den **größeren** Brief. Daß er wenigstens den zweyten kleineren gebrauchte, lehrt, wenn es echt ist, das Fragment seiner Adumbrationen über denselben [2]). Sind die Adumbrationen mit den Hypotyposen des Klemens ein und dasselbige [3]), und haben diese nach Eusebius [4]) die **sämmtlichen katholischen Briefe** um-

---

1) Strom. II, 15. ed. Potter.

2) S. Opp. ed. Potter pag. 1011. Secunda Ioannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine. —

3) Vergl. Einleit. in den ersten Brief S. 131 Anm. 2.

4) H. E. VI, 14. *Ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις,*

faßt, so hatte Klemens auch den dritten Brief, da zur Zeit des Eusebius alle drey Joh. Briefe zu den sieben katholischen gerechnet wurden. — Origenes, in der Unterscheidung des Kanonischen und Nichtkanonischen schon etwas strenger als sein Lehrer Klemens, sagt: Joh. hinterließ außer dem Evangelium und der Apokalypse auch einen Brief, aber nur von sehr wenigen Stichen, — mag seyn, auch einen zweyten und dritten; denn nicht Alle halten diese beyden für echt [1]); aber beyde haben nicht hundert Stichen. Origenes entscheidet nicht, und gebraucht auch die Briefe sonst nicht weiter. Aber sein Schüler Dionysius von Alexandr., in der Kritik der Johanneischen Schriften unter den Alexandrinern der strengste und geübteste, scheint beyden Briefen günstiger. Denn ob er gleich die Hauptbeweise gegen die Echtheit der Apokalypse aus der Abweichung derselben vorzüglich nur vom Evangelium und dem ersten Briefe, als den überall und allezeit als echt anerkannten Schriften des Evangelisten hernimmt, so scheuet er sich doch nicht, auch den zweyten und dritten Brief wegen ihrer Johanneischen Art als Ankläger der Apokalypse zu gebrauchen [2]). Er nennt sie *φερόμεναι*. Aber auch den ersten Brief nennt Eusebius *τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν* [3]). Der Ausdruck bezeichnet nur die allgemeine Meinung in größeren und kleineren Kreisen. Wie entfernt aber Dionysius war, an der Echtheit unsrer Briefe zu zweifeln, geht besonders daraus hervor, daß er, obgleich sehr geneigt, die Apokalypse für ein Werk des Ephesinischen Presbyters Johannes zu erklären, dennoch aus der Überschrift des zweyten und dritten

---

μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών. Τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς. Vergl. Photii Bibl. Cod. 109.

1) Origenes Comment. in Ioannem Tom. V. 3. ed. Lommatzsch Vol. I. p. 165. vergl. Euseb. H. E. VI, 25.

2) S. Euseb. H. E. VII, 25. *Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται· ἀλλ' ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται.*

3) S. H. E. III, 25. Es kann nicht zweifelhaft seyn, daß *φερομένην* auf *Ἰωάννου* geht.

Briefes, ὁ πρεσβύτερος, keine Veranlassung nimmt, eben jenen Presbyter für den muthmaßlichen Verfasser derselben zu halten, was doch schon vor Eusebius von Andern geschah. Nach Dionysius werden die Urtheile der Alexandriner immer günstiger und zweifelloser. Der Bischof Alexander von Alexandrien rechtfertigt in seinem Sendschreiben an die Bischöfe seiner Diöces die Excommunication des Arius und seines Anhanges durch namentliche Berufung auf 2 Br. V. 10.[1]). Athanasius[2]) und der Verfasser der Synopsis[3]) nehmen beyde Briefe unbedenklich in den Kanon der katholischen Briefe auf, und Didymus legte sie als echte Schriften des Ev. Joh. aus in seinem Commentar über die katholischen Briefe.

Nicht weniger vortheilhaft, wenigstens über den zweyten Brief, sind die Zeugnisse und Urtheile in der Abendländischen Kirche des zweyten und dritten Jahrhunderts. Irenäus beruft sich[4]) auf den zweyten Brief (V. 11.) mit ausdrücklicher Bezeichnung seines Verfassers (*Ἰωάννης ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής*). Ja so sehr hält er denselben für echt Johanneisch, daß er an einer andern Stelle, wo er den siebenten und achten Vers desselben wörtlich anführt, ihn entweder aus einem Gedächtnißirrthum mit dem ersten verwechselt, oder als Anhang desselbigen betrachtet und gebraucht[5]). Da Irenäus aus Kleinasien und ein Schüler des Polykarp war, so hat sein Zeugniß (wenigstens für den zweyten Brief) allerdings bedeutendes Gewicht. Daß dieser

---

1) S. Socrates H. E. I, 6.

2) Ep. festalis und Ep. ad Monachos. Opp. Athanas. Ed. Patav. Tom. I. P. II. p. 767. und 772.

3) Synops. Script. S. in den Opp. Athanas. Ed. Col. Tom. II. p. 139.

4) S. Adv. Haer. I, 13. ed. Grabe p. 79. Bemerkenswerth ist, daß Irenäus statt λέγων αὐτῷ χαίρειν, αὐτοῖς, und statt ἔργοις αὐτοῦ, αὐτῶν lies't. Griesbach hat dieß nicht angeführt.

5) A. a. O. III, 16. 8. (ed. Grabe 3, 18. p. 232). Et discipulus eius Ioannes in praedicta epistola (nämlich der ersten) fugere eos praecepit dicens: Multi seductores exierunt in hunc mundum, qui etc.

Brief auch in der Römischen Kirche sehr früh als Johanneisch gebraucht wurde, bezeugt das anonyme Fragment bey Muratori [1]), worin zwey Briefe des Joh. zu dem Kanon der Röm. Kirche gerechnet werden. Wo der Anonymus 1 Joh. 1, 1. 4. citirt, bedient er sich der etwas auffallenden Formel: Ioannes in epistolis suis. Betrachtete er den ersten und zweyten Brief als ein Briefganzes? Feilmoser [2]), um auch den dritten Brief zu gewinnen, vermuthet, der Fragmentist verstehe unter den zwey Briefen den zweyten und dritten, weil er von dem ersten schon bey dem Evangelium gesprochen. Allein dort sagt er eben in epistolis suis. — Auch die Afrikanische Kirche im 3. Jahrh. gebrauchte wenigstens den zweyten Brief als Johanneisch. Auf einer Synode zu Karthago unter Cyprian de haereticis baptizandis giebt Aurelius, Bischof von Chullabi sein Votum mit 2 Br. V. 10., indem er sagt: Ioannes in epistola sua posuit dicens etc. [3]). Tertullian [4]) gebraucht keinen von beyden Briefen. Eben so wenig Cyprian. Daraus folgt aber nicht, daß die beyden Väter sie nicht kannten. Allein der seltnere Gebrauch dieser Briefe in der Kirche ist unleugbar. — Wie die ältere Syr. Kirche über unsere Briefe geurtheilt habe, ist schwer zu bestimmen. Die Exemplare der Peschito hatten wenigstens seit dem sechsten Jahrhundert den Br. Judä, 2 Petr. und 2 und 3 Jo-

---

1) Antiqq. Ital. med. aevi Tom. III. p. 874.: Epistola sane Iudae et superscripti Ioannis duas (duae, oder ist δυάς gemeint?) in catholica habentur. —

2) Einl. S. 543. Not. **).

3) Opp. Cypriani ed. Oberthür. Tom. II. p. 120.

4) Als J. A. Fabricius in der Bibl. Graeca Vol. 3. p. 144. (Vol. 4. p. 784. ed. Harles) sagte: Citant (den zweyten Br.) Tertullianus, Cyprianus, — leugnete dieß Chr. Fr. Schmidius in Hist. et Vindic. Canonis p. 571. mit großer Entschiedenheit. Keil in den Annot. zu Fabric. Bibl. bemerkt: in quo tamen aperte humani aliquid passus est Schmidius. Etenim Tert. quidem v. 7. secundae Epist. aliquoties mentionem fecit, nimirum adv. Marc. 5, 16. de praescript. 33. de carne Chr. 24. Sieht man nun nach, so ist überall nicht 2 Br. 7., sondern 1 Br. 4, 1. 2. gemeint, was schon in Semlers Ausgabe richtig bemerkt ist.

hannis nicht. Die jetzt vorhandene Übersetzung dieser Briefe ist nach dem Urtheile der Kenner kein ursprünglicher Bestandtheil der Peschito. Hat nun die Peschito (aus der ersten Hälfte des 3. Jahrh.) ursprünglich nur die drey größeren Kathol. Briefe, 1 Petr. 1 Joh. Jak., für echt und kanonisch gehalten, die übrigen aber, also auch 2 und 3 Joh., entweder nicht gekannt, oder verworfen? — Ephraem (im 4. Jahrh.) gebraucht in seinen Werken den Brief Judä, den zweyten Petr., und den zweyten Joh. als echt und kanonisch [1]). Da dieser Vater des Griechischen nicht kundig war, so muß er jene Briefe in einer Syr. Übersetzung gelesen haben; daran ist kein Zweifel. Aber eine ganz andere Frage ist, ob die Übersetzung dieser Briefe, die Ephraem hatte, ein ursprünglicher Bestandtheil der Peschito gewesen oder nicht? Im ersteren Falle [2]) wäre nicht zu begreifen, wie und warum die Syr. Kirche diesen Theil ihrer Übersetzung seit Ephraem, wo doch das Urtheil der Kirchen jenen vier Briefen überall günstiger war, ausgestoßen haben sollte. Viel natürlicher ist anzunehmen, daß diese Briefe sammt der Apokalypse darum in allen echten Handschriften der Peschito fehlen, weil sie ursprünglich nicht zum Kanon der Peschito gehörten, und daß die Übersetzung derselben, die Ephraem hatte, später gemacht ist, seit man auch in Syrien anfing, die sämmtlichen sieben kathol. Briefe für kanonisch zu halten. Mag seyn, daß man eine Zeitlang diese jüngere Übersetzung jener Br. der älteren kirchlichen beyfügte. Aber wenn man sie in diesem Falle späterhin wieder davon trennte, so geschah dieß gewiß aus keinem andern Grunde, als weil sie ursprünglich nicht dazu gehört hatte [3]). Ausdrücklich bezeugt ein Syr. Schriftsteller des

---

1) Der zweyte Joh. Br. wird angeführt: Ephr. Opp. gr. T. I. p. 76. T. III. p. 52.

2) Diesen nimmt bestimmt Hug an, wenigstens in Betreff der Apokalypse Einl. Bd. 1. §. 65.

3) S. Hugs Einleitung ins N. T. Bd. 1. S. 355 ff. und gegen ihn besonders Guerike Beyträge zur hist. krit. Einl. ins N. T. S. 2 ff.

12. Jahrh., Dionysius Bar Salibi [1]), daß der zweyte Brief Petri in der älteren Syr. Übersetzung nicht enthalten gewesen sey. Dieß Zeugniß gilt mittelbar auch für unsere Johanneischen Br. und den Brief Judä.

Dieser kürzere Kanon der kathol. Briefe in der Peschito wurde in der Syr. Kirche so festgehalten, daß noch im 6. Jahrh. Kosmas der Indienfahrer sagen konnte: *παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι οὐχ εὑρίσκονται· λέγω δὴ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου* [2]). Leontius von Byzanz sagt von Theodor v. Mopsvestia, Epistolam Iacobi et alias deinceps aliorum catholicas epistolas abrogat et antiquat. Wenn dieß wahr ist, so ging Theodor schon, indem er auch den Brief des Jakobus verwarf, über den Kanon der Peschito hinaus, und wenn er auch nicht zu denen gehörte, welche, wie Kosmas erzählt, alle Joh. Briefe verwarfen, den zweyten und dritten hat er sicher nicht anerkannt. Es ist bemerkenswerth, daß Chrysostomus (der Mitschüler Theodors in der Schule des Diodor von Tarsus) ausdrücklich sagt, der zweyte und dritte Brief des Joh. würden von den Vätern nicht für kanonisch gehalten [3]). Theodoret aber, sein Schüler, hat beyde Briefe nirgends erwähnt. — So scheint also nicht nur in der Syr. Nationalkirche, sondern auch in der Griech. Syrischen noch im 5. und 6. Jahrh. fortwährend unter den Theologen Zweifel an der Joh. Authentie unserer beyden Briefe geherrscht zu haben.

In Beziehung auf diese Ungleichheiten im Gebrauch und Ansehen, sagt Eusebius von unsern beyden Briefen, daß man sie jedenfalls, sie möchten nun vom Evangelisten Johannes oder von einem andern gleiches Namens herrühren, zu den

---

1) Vergl. Pococke in Praefat. zu Epistolae quatuor, Petri secunda, Ioan. sec. et tertia et Iudae — una — ex — Bodlei. Oxon. MS. exempl. depromtae, Lugd. Bat. 1630. 4.

2) Topogr. Christ. lib. VII. (p. 292. ed. Montf.) Bibl. PP. Gall. XI. 535. vergl. oben S. 7. Anm. 5.

3) S. oben S. 135. Anm. 1.

Antilegomenen rechnen müsse [1]). Wie sie aber zu seiner Zeit schon vielfach in den Christlichen Sammlungen der sogenannten sieben katholischen Briefe standen [2]), so scheinen sie auch immer mehr als Johanneisch gegolten zu haben. Eusebius selbst nimmt aus ihnen die Charakteristik der brieflichen Sitte des Johannes, indem er sagt [3]): *ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται, ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει· οὐδαμοῦ δὲ ἀπόστολον οὐδὲ εὐαγγελιστήν.* Nach ihm werden die Urtheile der Kirchen und Synoden, besonders im Abendlande, immer günstiger. Die apostolischen Kanones [4]), der 60ste Kanon der Synode von Laodicea, das Concilium von Hippo (393.) und das dritte Karthago (397.) rechnen sie unbedenklich zum Kanon der katholischen Briefe. Aber die Zweifel wurden unter den Wissenden nie ganz beseitigt. Noch Hieronymus spricht von Vielen, welche den zweyten und dritten Brief nicht für echt hielten, sondern dem Ephes. Presbyter Johannes zuschrieben [5]). Die Jamben (des Amphilochius) an den Seleucus bemerken die Verschiedenheit ebenfalls, daß einige nur einen, andere drey Joh. Briefe annehmen. Ja selbst noch Oekumenius und Theophylakt finden es nöthig, diejenigen zu widerlegen, welche *ᾠήθησαν, ταύτην καὶ μετ' αὐτὴν ἐπιστολὴν* (den 3ten) *μὴ εἶναι Ἰωάννου τοῦ ἠγαπημένου, ἀλλ' ἑτέρου, ὁμωνύμου τούτῳ, καθότι καὶ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ἐν ταύταις γράφει καὶ πρὸς γυναῖκα καὶ ἕτερον Γάϊον, ἕνα καὶ αὐτόν, ὥςπερ καὶ τὴν γυναῖκα μίαν, ὅπερ οὐ κατ' ἐπιστολὴν καθολικήν.*

---

1) S. H. E. III, 25.
2) H. E. II, 23.
3) Demonstr. Evang. lib. 3. p. 120. Ed. Colon.
4) Can. 85.
5) Hieronym. de viris illustr. Cap. 9: Scripsit autem Ioannes et unam epistolam —, quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. Reliquae autem duae, quarum principium: Senior — — Ioannis Presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulchrum apud Ephesios ostenditur. Nach Kap. 18. war dieß die opinio a plerisque tradita.

Allein damahls und schon zu Hieronymus Zeit hatten die Briefe einen bleibenden Platz im kirchlichen Kanon gewonnen, und wurden immer allgemeiner als echt Johanneische Stücke anerkannt. In der mittleren Kirche sind alle Zweifel vergessen. Erst Erasmus ruft diese mit der Stelle des Hieronymus wieder ins Gedächtniß zurück, und seine eigene Meinung: constat inter auctores primam Ioan. epistolam eius esse Ioan., quem Iesus dilexit plurimum; caeterum duas posteriores Ioannes presbyter scripsit, non Ioan. apostolus, klingt entschieden genug gegen die Briefe. Vielleicht war auch Calvin bedenklich, wenn es ein Zeichen von Bedenklichkeit ist, daß er die beyden Briefe in der Reihe der katholischen nicht auslegte [1]). Sonst hat die Protestantische Kritik bis auf Grotius die Authentie der Briefe im Ganzen unangetastet gelassen.

H. Grotius [2]) verstärkte, vermehrte die Zweifel der ältesten Kirche, aber erst in der neuesten Zeit fand er damit unter uns Beyfall und Nachfolge [3]). Seit J. D. Beck zuerst erklärt hatte, der Styl erscheine ihm nur als eine unvollkommene Nachahmung des echten Johanneischen im ersten Briefe, haben Fritzsche, Bretschneider, Paulus, vornehmlich aus inneren Gründen, mehr und weniger entschieden die Echtheit der Briefe bestritten, und die Vermuthung der Alten von Neuem geltend gemacht, daß der Presbyter Johannes der wahre Verfasser sey [4]).

---

1) In der Edit. Genev. v. 1617. folgen im Commentar die Briefe in dieser Reihe 1 Petri, 1 Joh., und zwar nicht, wie dort Petri Apost. Epist. prior, — sondern bloß Ioannis Apostoli Epistola —, Jakobi, 2 Petri, Judä. Von dem 2ten und 3ten Joh. Briefe keine Spur. Die Reihefolge scheint absichtlich nach dem Grade der kanonischen Gewißheit bestimmt zu seyn. In der Amsterdamer Ausgabe stehen 1 und 2 Petri zusammen, aber 2 und 3 Joh. fehlen auch.

2) Annot. in Epist. secund. Praeloq.

3) Nicht bloß Calovius, sondern auch Hammond und Benson widersprachen, vergl. Benson on the Cathol. Epist. p. 175 sqq.

4) S. I. D. Beck, Observationes critico-exeget. Spec. I. Lips. 1798. 4. p. XI. not. 27. Fritzsche Bemerk. über die Br. Joh. in Henke's Museum für Religionswissenschaft Bd. 3. St. 1. S. 159 ff.

Aber seltsam! während Beck und Fritzsche dabey die Echtheit des Evangeliums und ersten Briefes voraussetzen und daraus auf einen von dem Apostel Joh. verschiedenen Verfasser unserer beyden Briefe schließen, verfahren Bretschneider und Paulus gerade umgekehrt. Indem sie von der unleugbaren Identität des Verfassers sämmtlicher Joh. Schriften, mit Ausnahme der Apokalypse, ausgehen, schließen sie aus der schon aus der Überschrift erweislichen Unechtheit des zweyten und dritten Briefes, daß auch das Evangelium und der erste Brief den Apostel Johannes nicht zum Verfasser haben können. — Dem Bisherigen zu Folge können wir zunächst nur auf diejenige Kritik eingehen, welche die Echtheit des Evangeliums und ersten Briefes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat. Die vornehmsten Verwerfungsgründe dieser Kritik aber sind folgende: einmahl die schwankende, zwiespältige Tradition; sodann, daß der Verfasser sich in der Überschrift beyder Briefe nicht, wie einem Apostel anstand und üblich war, ὁ ἀπόστολος, sondern ὁ πρεσβύτερος nenne; ferner die Abweichung des Styles von der Schreibart des ersten Br. und des Ev.; ein Gemisch von Paulinischen und Johanneischen Elementen scheine auf einen Verfasser hinzudeuten, der die Schriften beyder Apostel fleißig gelesen, aus den Johanneischen sich aber mehr angeeignet habe, als aus den Paulinischen; endlich aber, daß im zweyten Briefe die Vorschrift V. 10. dem sonst bekannten Charakter des Evangelisten Johannes widerspreche, im dritten aber die Widerspenstigkeit des Diotrephes gegen die Ermahnungen und Empfehlungen des Verf. sich mit der im apost. Zeitalter überall gültigen unbedingten Auctorität eines Apostels, wie Joh. war, nicht gut reimen lasse.

Dagegen aber läßt sich Folgendes einwenden:

Was zuerst das Schwanken und die Zwiespaltigkeit der kirchl. Tradition betrifft, so würde dieses nur dann etwas beweisen, wenn die Echtheit unserer Briefe durchaus unver-

---

Bretschneider Probab. p. 167 sqq. und Paulus, die drey Lehrbr. des Joh. S. 262 ff.

einbar damit wäre. Dieß aber ist nicht der Fall. Daß unsre Briefe vor dem Ende des zweyten Jahrhunderts nirgends erwähnt werden, von da an aber vorzüglich nur der zweyte, und daß über beyde, obwohl Irenäus für die Authentie des zweyten Briefes sichere Bürgschaft leistet, dennoch bis ins 4. Jahrh. hinein die bewährtesten Kirchenlehrer und Kenner der früheren Tradition mehr oder weniger zweifelhaft sind, dieß kann seinen Grund haben theils in der didaktischen Unbedeutendheit des Inhalts beyder Briefe, vorzüglich des dritten, theils in der Art und Weise, wie die älteste Kirche bei der ersten Sammlung und Feststellung des neutestam. Kanons verfuhr. Aus dem ersteren Umstande erhellet, warum auch da, wo beyde Briefe im kirchlichen Kanon gestanden zu haben scheinen, wie im Abendlande, die Kirchenlehrer in ihren Schriften doch nur selten Gebrauch davon machen, und, wenn sie es thun, immer nur den zweyten und zwar fast ausschließlich nur den 10ten und 11ten Vers, höchstens noch den 7ten und 8ten daraus anführen. Ja noch mehr! Da das didaktisch Wichtige im zweyten Briefe nur polemischer Art zu seyn schien, so war auch sein erster häufigster Gebrauch fast nur ein polemischer. Der Polemik verdanken wir die ersten gewissen Zeugnisse von diesem Briefe. Des dritten Briefes hingegen wird fast gar nicht gedacht, eben darum, weil er für Dogmatik und Polemik gar nichts Wichtiges darzubieten schien. Also nicht nothwendig irgend ein historisches Bewußtseyn von ihrer Unechtheit, sondern theils ihre Kürze, worauf schon Origenes aufmerksam macht, theils aber und noch mehr ihre didaktische Unwichtigkeit scheint die schnellere Verbreitung und den allgemeineren sicheren Gebrauch unserer Briefe im 2. und 3. Jahrh. gehemmt zu haben. Da nun die Kirchen bey der ersten Sammlung und Fixirung des Kanons nur das allgemein Anerkannte und Gebrauchte (ὁμολογούμενον), nur das als didaktisch wichtig und echt apostolisch Erwiesene zuließen: so erklärt sich, wie es gekommen ist, daß die Syr. Kirche unsre Br. in ihrer ersten Übersetzung nicht hatte, die

Alexandrinische bis ins dritte Jahrhundert darüber schwankte und der aufmerksame Beobachter der kirchlichen Tradition und Gebräuchlichkeit in den ersten drey Jahrhunderten, Eusebius, zweifelhaft dieselbigen zu den Antilegomenen rechnete. Aus der Art, wie Klemens, Origenes, Dionysius v. Alex., Eusebius und A. immer nur von dem zweyten und dritten Briefe zusammt sprechen, scheint hervorzugehen, daß von früh an beyde zusammengehörten und der dritte der zwar weniger beachtete und stille, aber unzertrennliche Begleiter des zweyten war. Wenn daher Irenäus, das anonyme Fragment, und der Afrik. Bischof Aurelius nur den zweyten erwähnen, so ist dieß durchaus kein Beweis, daß sie den dritten nicht gekannt oder für unecht gehalten, sondern nur, daß sie ihn weniger geachtet haben, als den der Excommunication der Ketzer so sehr günstigen zweyten.

Wie alt die Vermuthung sey, daß nicht der Apostel, sondern der Ephes. Presbyter Johannes der Verf. beyder Briefe sey, ist schwer zu sagen. Origenes und Dionysius sagen wenigstens noch nichts. Aber schon Eusebius kennt sie. Das aber ist augenscheinlich, daß diejenigen, die diese Vermuthung, etwa im Zeitalter des Eusebius, zuerst bestimmt aussprachen, durchaus keinen historischen und überhaupt keinen weiteren Grund dazu hatten, als die Ungewißheit der älteren Tradition und, wie Hieronymus andeutet, die auffallende Selbstbezeichnung des Verfassers in beyden Briefen: ὁ πρεσβύτερος. Die Existenz dieses Presbyters ist in der neuern Zeit mit Unrecht bezweifelt worden. Eusebius steht genugsam dafür ein [1]). Aber nur die Existenz dieses Presbyters war den Alten bekannt; von seiner Autorschaft wußte Niemand Gewisses, während alle Welt von den Schriften des Apostels Johannes sprach.

So läßt sich also die Echtheit unserer Briefe mit der allerdings lange zweifelhaften Tradition der Kirche vereinigen. Wichtiger ist der zweyte Grund, daß sich der Ver-

1) H. E. III, 39.

fasser in der gewiß echten Überschrift beyder Briefe ὁ πρεσβύτερος nennt. Ist dieß strenger Amtsname, so ist allerdings schwer zu erklären, warum der Apostel Johannes nicht den üblicheren Namen seiner Würde und seines Amtes gebraucht. Indessen bezeichnet Joh. sich auch im ersten Briefe nur mittelbar als Apostel und Zeuge Christi, 1, 1 ff. Die Vergleichung mit 1 Petr. 5, 1. hilft unmittelbar wenig, denn der Fall ist ein anderer. Im Briefe selbst, nachdem Name und Würde ausdrücklich in der Überschrift angegeben worden, in der Anrede an die Presbyter, sich herablassend ὁ συμπρεσβύτερος zu nennen, mit dem Zusatze ὁ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, war eben so verständlich als unbedenklich. Hier aber steht in der Überschrift ohne Namen schlechthin ὁ πρεσβύτερος statt ὁ ἀπόστολος. Dieß ist durchaus abnorm. — Indessen sieht man aus jener Stelle, daß ὁ πρεσβ. auch einen weiteren Gebrauch gestattet von jedem Vorsteheramte. Geht man nun hiervon aus, so soll man nur nichts darauf geben, daß Presbyter und Bischof im apostolischen Zeitalter gleichbedeutende Namen waren [1]). Dieß erklärt nichts, weil die Apostel sich nicht Bischöfe zu nennen pflegten. Wohl aber läßt sich's hören, was Bertholdt meint [2]), daß Johannes sich als Vorsteher sämmtlicher Gemeinden in Kleinasien Presbyter genannt habe. Aber warum denn nicht das ungleich entsprechendere und deutlichere ὁ ἐπίσκοπος? Es bleibt immer seltsam, daß derselbe Johannes, der sich in dem amtlichen ersten Briefe gar nicht nennt und bezeichnet, diesen beyden kleinen Privatschreiben an vertraute Freunde einen doch immer ungewöhnlichen Würdentitel ohne Namen vorangesetzt haben soll. Es haben daher Andere lieber annehmen wollen, der Apostel Johannes sey in dem Kreise, worin er gegen das Ende seines Lebens wirkte, wegen seines hohen Alters vorzugsweise ὁ πρεσβύτερος genannt worden, und unter diesem Ehrennamen besonders unter seinen vertrauteren Freunden auch ohne nähere Bezeich=

1) Diese Erklärung führt Oekumenius an zu 2 Joh. 1.
2) S. Einleitung Bd. 6. S. 3645.

nung seiner Person und Würde hinlänglich bekannt, habe er sich in traulichen Briefen, wie die unsrigen, desselben gewöhnlich bedient [1]). In der Erzählung von Johannes und dem Jüngling bey Klemens v. Alex. in der Homilie: *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* [2]) nennt nicht nur Johannes in der rührenden Anrede an den wiedergefundenen Jüngling sich selbst, *τὸν γέροντα* [3]), sondern er wird auch von Klemens mitten in der Erzählung so genannt, *ὁ γέρων* schlechthin. Der Fall ist freylich ein anderer. Johannes nennt sich und wird hier *ὁ γέρων* genannt, vorzüglich im Gegensatz gegen den Jüngling. Aber man erkennt doch daraus die Möglichkeit, wie Joh. sich in unsern Briefen in Beziehung auf sein Alter *ὁ πρεσβύτερος* nennen konnte. *Ὁ γέρων* aber wäre allerdings das deutlichere gewesen. Paulus der Apostel nennt sich in dem traulichen Briefe an den Philemon in der Überschrift nicht, wie in den amtlichen Schreiben, *ὁ ἀπόστολος*, sondern *Παῦλος, δέσμιος Ἰ. Χρ.* (er schrieb aus seiner Gefangenschaft in Rom), Vers 9. aber sagt er: *διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὢν, ὡς Παῦλος πρεσβύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Aber warum nennt sich Joh. nicht, wie Paulus, warum schreibt er wenigstens nicht *ὁ πρεσβύτης*? Die Zweydeutigkeit von *ὁ πρεσβύτερος* mußte, wenn er nur sein Greisenalter ausdrücken wollte, um so mehr nöthigen, entweder *ὁ γέρων* oder *πρεσβύτης* zu schreiben. — Oder beabsichtigte er die Doppelsinnigkeit? Aber wozu? — So kann man hin und her disputiren, ohne auf irgend einen bestimmten und entscheidenden Punct zu treffen. Es fehlt an allen Datis zu einer sicheren Meinung. Im=

---

1) So sagt Oekumenius zu 2 Joh. 1., Joh. nenne sich nicht Apostel, vielleicht weil er das Evangel. in Kleinasien nicht zuerst gepredigt habe, sondern Paulus, auch nicht Knecht Gottes, weil er *ἐθάῤῥει διὰ τὸ ἄγαν ἠγαπῆσθαι ἔξω τοῦ τῆς δουλείας εἶναι φόβου.* Er nenne sich Presbyter, *γεραιὸς ὢν ἤδη.*

2) Ed. Segaar Cap. 42. vergl. Euseb. H. E. III, 23.

3) *Τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σεαυτοῦ πατέρα, τὸν γυμνόν, τὸν γέροντα;*

mer aber ist es wahrscheinlicher, daß der bekannte Apostel, gewohnt sich nicht zu nennen, sich in irgend einem Sinne vorzugsweise ὁ πρεσβύτερος, als daß der Presbyter Johannes, immer doch nur ein Presbyter unter Vielen, sich ohne seinen Namen schlechthin ὁ πρεσβύτερος genannt haben soll. Papias nennt freylich in einem Fragment bey Eusebius [1]) eben diesen Johannes Presbyter, vorzugsweise ὁ πρεσβύτερος, aber doch nur, nachdem er ihn vorher genannt und unter vielen Namen allein als Presbyter bezeichnet hat. — Gilt überhaupt der spätere Sprachgebrauch in dieser Untersuchung etwas, so ist für die Meinung, daß der Apostel Johannes sich im weiteren Sinne vorzugsweise den Presbyter genannt habe, bemerkenswerth, daß Papias von den Presbytern in einem so weiten Sinne spricht, daß er die Apostel Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus darunter begreift [2]), Irenäus aber seinen Lehrer Polykarp, Bischof von Smyrna, ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος nennt [3]), ja von den Bischöfen zu Rom vor Soter sagt [4]): οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι. Und dieß geschieht in einer Zeit, wo die amtlichen Namen und Würden in der Kirche schon bestimmt geschieden waren. — Ergiebt sich daraus, daß ὁ πρεσβύτερος in der ältesten Kirche Ausdruck einer besonders hohen mehr inneren, als äußerlich amtlichen Würde war, so kann man wenigstens nicht entschieden sagen, daß der Apostel Johannes sich nicht ὁ πρεσβύτερος genannt haben könne, als der vorzugsweise in seinem Kreise hochgeehrte Apostel.

Die Gegner der Authentie unsrer Briefe sagen aber drittens, ihr Styl sey nicht rein Johanneisch, er mische sich mit Paulinischen Ausdrucksweisen. Paulinisches findet man 2 Br. V. 3. (vergl. 2 Tim. 1, 2.) V. 8. 3 Br. V. 2. ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι, V. 6. προπέμπειν ἀξίως θεοῦ

---

1) H. E. III, 39.
2) Ebendas.
3) Ebendas. V, 20.
4) Ebendas. V, 24.

V. 9. φιλοπρωτεύων V. 10. φλυαρῶν. Aber Paulinische Ausdrücke findet man einzeln auch im ersten Br. und im Evangel. in Menge. Einzelne Ausdrücke und dazu so wenige, bestimmen nie den Sprachcharakter einer Schrift. Sonst könnten auch die Paulin. Briefe einmahl für Johanneische gehalten werden. Der Gruß 2 Br. 1—3. ist so wenig ausschließlich Paulinisch, daß, wenn man die allgemein übliche apostol. Grußformel V. 3. ausnimmt, man Mühe hat, auch nur einen einzigen eigenthümlich Paulinischen Satz daraus zu construiren. Das Wort φιλοπρωτεύων 3 Br. 9. findet sich nicht einmahl bei Paulus. Der Joh. Sprachcharakter in lexikalischer, syntaktischer und rhetorischer Hinsicht ist unleugbar, in dem αὕτη — ἵνα 2 Br. 6., in dem μένειν ἐν τινι und dem ἔχειν τὸν πατέρα κ. τὸν υἱὸν 2 Br. 9., dem ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, ὁρᾶν τὸν θεόν 3 Br. 11., der χαρὰ — πεπληρωμένη 2 Br. 12., dem ἠκούσατε ἀπ᾿ ἀρχῆς 2 Br. 6., dem Begriff von ἀλήθεια, πλάνος, ἀντίχριστος u. s. w., der Parallele des Bejahenden und Verneinenden 2 Br. 9., der Verwirrung der Construction 2 Br. 2., und endlich überhaupt in der Mischung des Griechischen und Hebraisirenden. Bey so kleinen Briefen, die ungleich mehr, als der erste, Producte des Augenblicks sind, kann man mehr Charakteristisches nicht erwarten. Sie enthalten allerdings manches aus dem Evangelium und dem ersten Briefe nicht Bekanntes, ja manchen befremdenden Ausdruck, wie μένειν ἐν τῇ διδαχῇ 2 Br. 9., φέρειν τὴν διδαχὴν 2 Br. 10., πιστὸν ποιεῖς 3 Br. 5., μειζοτέραν — χαρὰν 3 Br. 4., während Joh. sonst immer μείζων hat, ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος 3 Br. 7. und dergleichen. Aber eben diese Eigenthümlichkeiten in der Sprache beyder Briefe, die wieder unter sich sehr übereinstimmen, können, wenn sonst nichts hindert, Bürgschaft leisten, daß wir an dem Verfasser keinen nachahmenden Compilator haben. Darf in solchen Untersuchungen ein gewisser Tact gelten, so gestehe ich, daß, so oft ich unmittelbar von dem ersten Briefe zu den beyden andern übergehe, der Ton der Sprache im Ganzen etwas

Fremdes für mich hat, besonders im dritten. Aber ich weiß auch, wie leicht man sich dabey täuschen kann. Nur möchte ich nach solchen Erfahrungen nicht mehr ganz so entschieden behaupten, was Viele, daß alle drey Briefe zusammt entweder echt Johanneisch seyen, oder unecht.

Viertens. Wie groß nun auch, namentlich im zweyten Briefe, die Übereinstimmung der Gedanken mit dem ersten ist, — V. 4—7. fast bis zur wörtlichen Wiederholung aus 2, 7. 8. 4, 2. 3., — immer wird die neuere Kritik an den Äußerungen 2 Br. V. 10. und 11. Anstoß finden. Unmöglich, sagt man, könne der Jünger, der den Liebesgeist des Evangeliums am lebendigsten aufgefaßt habe und auf allen Blättern seines ersten Br. predige, eine so intolerante Vorschrift geben, wie er hier V. 10. thue. Die Christliche Liebe weise die Irrenden zurecht, stoße sie nicht von sich; unser Brief dagegen verbiete sogar die Gastfreundschaft und den Christlichen Gruß gegen solche. Allein auf der andern Seite ist wohl zu bedenken, daß, wenn der Verf. des ersten Br. dieß nicht soll geschrieben haben können, es auch der problematische Verfasser dieses zweyten Briefes selbst nicht geschrieben haben kann. Denn widerspricht V. 10. und 11. dem Inhalte des ersten Br., so widerspricht es auch dem 5. Verse in diesem Briefe, wo die Bruderliebe ebenfalls ausdrücklich als Grundgebot des Evang. angegeben wird. Aber der Widerspruch ist mehr scheinbar, und die hartscheinende Vorschrift, auch ohne mildernde Auslegung, die denkbare Spitze der Johanneischen *κρίσις* [1]), nach der die *ἀγάπη* auf der irrthumlosen *ἀλήθεια* und diese auf dem Glauben an Jesum den Christ, so wie auf der Erkenntniß Gottes, als des reinsten Lichtes, beruhet.

---

1) Vergl. die Erzählung bey Irenäus von der Begegnung Johannis mit Cerinth im Bade zu Ephesus, adv. Haereses III, 3. Irenäus fügt hinzu: Et ipse autem Polycarpus Marcioni aliquando occurrenti sibi et dicenti: cognosce nos, respondit: cognosco te, primogenitum Satanae. Tantum apostoli et horum discipuli habuerunt timorem, ne verbo tenus communicarent alicui eorum, qui adulteraverant veritatem. — s. Euseb. H. E. IV, 14.

Was endlich den Einwurf betrifft, daß die Widerspenstigkeit des Diotrephes 3 Br. V. 9. gegen den Apostel Johannes unglaublich sey in einer Zeit, wo sich der göttlichen Auctorität eines Apostels nicht leicht ein Christ widersetzt habe, so ist das Verhältniß zwischen Diotrephes und dem Verfasser doch nicht klar genug, um bestimmen zu können, worin und warum jener den Bitten und Ermahnungen des Briefstellers kein Gehör gab. An sich hat die Erscheinung eines ehrgeizigen Kirchenvorstehers, wie Diotrephes, im apostol. Zeitalter nichts Auffallendes. Mußte sich doch schon Paulus von Ehrgeizigen viel gefallen lassen, 1 Kor. 1, 12. 6, 9 ff. 2 Kor. 10. 2 Tim. 4, 15. u. a.[1]). Viel unwahrscheinlicher aber ist, daß der bloße Presbyter Johannes, auch ohne sich zu nennen und weiter zu legitimiren, irgendwo in jener Zeit eine solche Auctorität gehabt haben soll, wie der Verfasser unsrer Briefe gehabt haben muß, da er 2 Br. 10. die Irrlehrer aufzunehmen und zu grüßen verbot, und 3 Br. 10. sagen konnte, er werde, wenn er komme, den Diotrephes, der am Ende doch auch nicht viel weniger, als ein Presbyter war, zur Rede stellen.

Wären die Briefe bedeutender, inhaltreicher, so könnte man sich denken, wie Jemand die Absicht haben konnte, sie im Joh. Style zu erdichten. Um aber auf den Namen des Johannes erdichtet zu seyn, müßten sie allgemeiner gehalten seyn und weniger individuell. Auch würde wohl der Name und die bestimmte Würde des Apostels nicht fehlen, wie das Beyspiel der Apokalypse zeigt. Sind sie nicht von dem Apostel, so sind sie unstreitig von dem Presbyter Joh. und zwar in wirklichen Verhältnissen geschrieben, ohne allen Betrug. Nur so ließe sich erklären, daß sie aufbehalten und so früh dem Apostel Johannes beygelegt wurden. Keineswegs aber würde daraus folgen, daß auch der erste Brief und das Evangelium Werke des Presbyters wären. Eben die theilweise Verschiedenheit macht die Kritik bedenklich. Die Über=

---

1) S. Hammond gegen Grotius in der Vorerinnerung zum 2 Br.

einstimmung würde sich dann daraus erklären, daß, wie die ganze alte Tradition voraussetzt, zwischen dem Presbyter und dem Apostel Johannes nähere äußere Beziehungen und geistige Verwandtschaft Statt fanden.

Wenn mir nun auch die Joh. Echtheit der beyden Briefe ungleich wahrscheinlicher ist, als das Gegentheil, so bin ich doch nicht im Stande, dieß Resultat meiner Kritik zur objectiven Gewißheit zu erheben. Fehlt aber diese, so sind wir, je mehr darauf ankommt, die Idee des Kanons in ihrer Reinheit zu bewahren, um so mehr verpflichtet, beyde Briefe mit Eusebius in die Klasse der Antilegomena zu stellen, deren wesentlicher Charakter eben der ist, daß ihnen die volle Gewißheit und Sicherheit fehlt [1]).

Zweytes Kapitel.

Über die ἐκλεκτὴ Κυρία, an die der zweyte, und über den Γάϊος, an den der dritte Brief geschrieben ist.

1. Über die ἐκλεκτὴ Κυρία im zweyten Briefe.

Schon die Alten waren darüber verschiedener Meinung [2]). Einige verstanden darunter irgend eine Christliche Matrone, die entweder Ἐκλεκτὴ oder Κυρία geheißen habe [3]). Andere [4]) aber, entweder weil ihnen anstößig war, daß der

1) [Vgl. zu diesem ersten Capitel die Einleitung in den ersten Brief S. 134—138. 147. Über die Ansichten Baur's (der die Abfassung aller drei Briefe in die Zeit der montanistischen Bewegungen setzt und annimmt, daß der zweite an die Gemeinde gerichtet ist, zu der Cajus, an den der dritte geschrieben ist, gehörte), Hilgenfeld's, Schwegler's vgl. Einleitung in den ersten Brief S. 143 ff., vorzugsweise Anm. 1 auf Seite 144. B.]

2) S. die Scholien bey Matthäi pag. 232. und Oekumenius und Theophylakt zu d. St.

3) Die ὑπόθεσις des zweyten Br. bey Matthäi pag. 150., und der Verf. der Synops. Script. S. halten Κυρία für den Namen. Oekumenius und Theophylakt halten für möglich, daß Joh. die Frau Ἐκλεκτὴ genannt ἢ ἀπὸ τοῦ ὀνόματος, — ἢ ἀπὸ τῆς περὶ τὴν ἀρετὴν φιλοτιμίας.

4) So vielleicht Klemens in d. Adumbrat., wo es heißt: significat autem electionem Ecclesiae sanctae; Hieronymus Ep. XI. ad Ageruchiam; die Scholien bey Matthäi p. 151. zu V. 1. und Cassiodor zu Ep. 2.

Apostel an eine Frau geschrieben [1]), oder vielleicht, um dem Briefe eine größere Bedeutsamkeit und Gehörigkeit zur katholischen Briefsammlung zu geben, behaupteten, durch die Vergleichung mit 1 Petr. 5, 13. [2]), wo nicht veranlaßt, doch begünstigt, Johannes bezeichne damit entweder eine einzelne nicht näher bestimmte Gemeinde, oder die Christliche Kirche überhaupt [3]). Die letztere Meinung hat, so abentheuerlich und haltlos sie ist, (bey den Alten zu entschuldigen mit ihrer allegorischen Denkweise,) dennoch auch unter den Neueren viele Freunde gefunden [4]), die zum Theil noch weiter gegangen sind. Weil doch die nähere Namenbestimmung der Christlichen Matrone allerley Schwierigkeiten habe, weil V. 5. *καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, Κυρία,— ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* dem Mißverstand der Spötter ausgesetzt sey, und den Wohlstand zu verletzen scheine, oder weil schwer zu erklären sey, wie ein bloßes Handbillet an eine einzelne Christliche Matrone in die Sammlung der katholischen Briefe habe aufgenommen werden können, so sey es, meint man, viel schicklicher anzunehmen, der Brief sey entweder an die Christliche Kirche überhaupt, oder, weil dazu der Brief zu kurz und zu individuell sey, an eine einzelne Christliche Gemeinde gerichtet, etwa an die Gemeinde zu Philadelphia [5]), oder zu Jerusalem, die vom Herrn unmittelbar gestiftete [6]), oder an

---

1) Hierher gehört die apologetische Bemerkung von Oekumenius: *Πρὸς δὲ γυναῖκα γράφων πιστὴν οὐδὲν ὑπεστείλατο, ὅτι ἐν Χρ. Ἰησοῦ οὐδὲ ἄῤῥεν, οὐδὲ θῆλυ οἶδε.*

2) Wie kam Klemens dazu in den **Adumbr.** zu sagen: **Scripta est — ad quandam Babyloniam Electam nomine,** wenn er nicht 1 Petr. 5, 13. im Auge hatte?

3) Das letztere behauptet Hieronymus, das erstere Cassiodor, bey dem es heißt: **Ioannes Senior, quoniam aetate provectus, electae Dominae scribit ecclesiae, filiisque eius, quos sacro fonte genuerat,** vergl. die Scholien bey Matthäi.

4) S. **Wolfii Cur.** zu 2 Br. V. 1., wo die ältere Literatur dieser Meinung verzeichnet ist. Unter den Neueren haben sich J. D. Michaelis in der Einl. ins N. T. und **Dr.** Augusti, Kath. Br. Bd. 3. S. 202 ff. dafür erklärt. —

5) So Whiston.

6) Deßhalb *Κυρία.* So **Dr.** Augusti **a. a.** O.

irgend eine ungenannte am Sonntag zusammenkommende Christl. Gemeinde [1]).

Meist, wie man sieht, nichtige Gründe! Das Einzige, was Beachtung und genauere Erörterung verdient, ist die Schwierigkeit, die Aufnahme des Briefes an eine einzelne Person in die Sammlung der katholischen Briefe genügend zu erklären. Allein auch der dritte ist an eine einzelne Person gerichtet und doch fällt Niemandem ein, Cajus für etwas anderes, als einen Mann zu halten. Haben die Alten unter den katholischen encyclische Briefe verstanden, so wäre, wenn unser Br. an eine einzelne Gemeinde gerichtet wäre, seine Aufnahme in die kathol. Briefsammlung dadurch noch gar nicht erklärt. Man müßte also annehmen, er sey an mehrere Gemeinden zugleich oder an die ganze Christliche Kirche überhaupt gerichtet, was aber die Überschrift und V. 12. und 13. durchaus nicht erlauben. Allein was plagt man sich? Es ist ja gewiß, daß der zweyte und dritte Br. ursprünglich gar nicht zur kathol. Briefsammlung gehört haben. Der Stamm dieser Sammlung sind 1 Petri, 1 Joh., vielleicht auch schon der Br. des Jakobus. Als unsere Briefe aufgenommen wurden, konnte dieß geschehen, entweder weil man sie nur als integrirende Anhänge oder Begleitung des ersten betrachtete, oder weil man zu ihrer kanonischen Aufbewahrung keinen schicklicheren Ort für sie wußte, als hinter dem ersten Joh. Briefe. Die ursprüngliche Bedeutung der kathol. Briefsammlung brauchte dadurch nicht im mindesten verändert zu werden. Die Benennung blieb a potiori geltend. Die ursprüngliche genauere Sprachweise war, nur den ersten Joh. Brief *καθολική* zu nennen, die beyden andern aber zu zählen [2]). Die ältesten Handschriften bezeichnen sie *Ἰωάννου β* und *γ*. Nur jüngere haben *ἐπιστολή β*

---

1) Unter *ἐκκλησία κυρία* verstand man nach Suidas die regelmäßig gehaltenen Volksversammlungen. Hierauf bauet J. D. Michaelis a. a. O. die haltloseste aller Hypothesen. Er selbst bemerkt dagegen, *Κυρία* komme in diesem Sinne freylich sonst nirgends vor, nämlich allein und ohne *ἐκκλησία*.

2) So Dionysius v. Alex. bey Euseb. H. E. VII, 25.

und γ καθολική. — Ist nun auf diese Weise kein historischer Grund zu jener Hypothese vorhanden, so fällt sie von selbst. Auf eine philologische Rechtfertigung muß sie gänzlich verzichten, da kein Grund denkbar ist, warum Johannes wider allen Sprachgebrauch und alle apostolische Sitte die Kirche überhaupt oder eine einzelne Gemeinde und ihre Glieder auf eine so mystisch allegorische Weise sollte bezeichnet haben. Vergebens sucht man in der ganzen apostolischen und apokryphischen Literatur nach einem auch nur von fern ähnlichen Beyspiel.

Ist nun unter der ἐκλεκτὴ Κυρία auf jeden Fall eine einzelne Person zu verstehen: so fragt sich, wie die Christliche Matrone, die eine Freundinn des Johannes, vielleicht eine Wittwe bey Jahren und Mutter mehrerer Christlichen Kinder (Söhne, οὓς V. 1. [1]), wie es scheint) war, geheißen habe, ob Ἐκλεκτὴ oder Κυρία?

Nach Grotius, Wetstein u. A. soll sie Ἐκλεκτὴ geheißen haben. Dagegen aber ist theils die Stellung der Worte (es müßte wohl in diesem Falle heißen entweder τῇ κυρίᾳ Ἐκλ. oder Ἐκλ. τῇ κυρίᾳ), theils V. 13., wo die Schwester der Frau offenbar ἐκλεκτὴ genannt wird in keinem andern Sinne, als in welchem Paulus den Rufus so nennt, in Beziehung nämlich auf die göttliche ἐκλογή, Röm. 16, 13., theils endlich, wie es scheint, auch die Anrede V. 5. Κυρία. Überdieß zweifle ich sehr, ob es je unter den Griechen Sitte war, bey dem Namen κυρία zu gebrauchen [2]). In der Anrede, ohne Namen, war es üblich, Κυρία, wie Κύριε zu sagen. Epiktet bemerkt Enchirid. 62 (40.), die Weiber würden schon vom 14. Jahre an von den Männern Κυρίαι angeredet. Endlich scheint mir auch der Frauenname Ἐκλεκτὴ wenigstens im apostolischen Zeitalter noch nicht üblich gewe-

1) Weil man diese τέκνα für Töchter hielt, überschrieb man den Br. ad virgines, πρὸς παρθένους. [Vgl. Einl. in den 1 Br. S. 51 ff. B.]

2) Man wende nicht ein Ὁ κύριος Ἰησοῦς AG. 1, 21. u. a. Dieß ist ein durchaus singulärer Begriff im N. T. Vergl. Gersdorf Sprachcharakt. S. 292 ff.

sen zu seyn, eben weil dieses Wort, wie ἅγιος und dergl. eine allgemeinere Bezeichnung aller Christen war [1]).

Da der Frauenname Κυρία damahls nicht ungewöhnlich war [2]), so ist viel wahrscheinlicher, daß die Christliche Frau Κυρία geheißen hat [3]). Wäre der Presbyter ein streng consequenter Schriftsteller, so würde man allerdings in diesem Falle verlangen müssen, daß er Κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ geschrieben hätte, vergl. V. 13. 3 Br. V. 1. Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ Röm. 16, 5. 8. 12. 13. Aber die Voranstellung von ἐκλεκτῇ findet wohl in der Auslassung des Artikels, (nur Cod. 73. hat τῇ vor ἐκλεκτῇ und κυρίᾳ und Cod. 31. allein vor κυρίᾳ) und in der damahls vielleicht schon wenig mehr accentuirten Gebräuchlichkeit des Beyworts ἐκλ. hinlängliche Entschuldigung [4]).

Auf keinen Fall hat man Ursach mit Ritmeier [5]) und Wolf anzunehmen, beydes, ἐκλ. und κυρ., sev appellativisch und die Frau gar nicht namentlich bezeichnet worden. Dagegen ist die Analogie des dritten Briefes und der Briefstyl der Alten.

Um allen Schwierigkeiten zu entgehen, hat **Knauer** [6]) jüngst die Vermuthung gewagt, die ἐκλεκτὴ κυρία möge wohl Maria, die Mutter Jesu gewesen seyn, vergl. Ev. Joh. 19, 26. 27., die ἀδελφὴ ἐκλεκτὴ die Maria ἡ τοῦ Κλωπᾶ Joh. Ev. 19, 25., die τέκνα der κυρία Jakobus, Joses

---

1) Der Mannsname Electus kommt vor: Herodian. Hist. 1, 16. 17. unter Commodus. Tzetzes Chiliad. VI. hist. 55.

2) S. Corp. Inscript. Gruter. pag. 1127. num. XI. φένιππος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κυρία, vergl. Lexicon Hagiologic. Lips. 1719. p. 448., wo zwey Martyrinnen des Namens vorkommen. Inscript. Florent. ed. Gorius pag. 63. num. 173., wo Cyria (Curia) Felicula, welches Felicula auch mit andern Eigennamen verbunden vorkommt, z. B. mit Claudia, Aemilia und dergl. bey Symmachus lib. V. ep. 76. und lib. X. ep. 45. 46., wo Cyriades. Der Mannsname Κύριος ist nicht selten. Vergl. hierüber Heumann Poecile de Cyria Ioannis T. II. p. 421 sqq. T. III. p. 14 sqq.

3) So Heumann, Bengel, Carpzov und A.

4) S. 1 Petri 1, 1., wo Πέτρος, ἀπόστολος Ἰ. Χ., ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις.

5) Henr. Ritmeier dissert. de ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ. Helmst. 1706.

6) S. Studien und Kritik. 1833. Heft 2. S. 452 ff.

und Judas, Matth. 13, 55. 56. — Darauf ist, so viel ich weiß, kein Alter gekommen, wiewohl es hergebracht war, zu sagen: *Μαρία κυρία ἑρμηνεύεται*[1]). — Unter der Voraussetzung, daß der Apostel Johannes der Verfasser des Briefes ist, läßt sich manches dafür sagen, und dieß ist von Knauer mit vieler Combinationsgabe geschehen. Er zeigt, wie Vers 5., woran man sich sonst gestoßen, so aus Ev. Joh. 19, 26. vollkommen begreiflich, V. 1., *οὓς — οὐκ ἐγὼ μόνος* u. s. w. bedeutungsvoller werde; V. 10. 11., weil *οἰκία* die eigene Wohnung des Apostels, das Asyl der ihm empfohlenen alternden Mutter Jesu, in Galiläa sey, verliere seine Härte, und V. 4. erscheine als Ausdruck der Freude über die Bekehrung der früher ungläubigen Brüder Jesu. — Wenn nun aber der Apostel Johannes der Verfasser des Briefes nicht ist, wie da? Und wenn er es ist, wenn dann die Combinationen auch noch feiner wären, sie sind doch rein wie aus Nichts. Statt der leicht erträglichen Schwierigkeit, daß man nicht weiß, ob die Frau *Κυρία* oder *Ἐκλεκτὴ* geheißen, und wer und wo sie gewesen, — setzt die Hypothese die unbezwingliche Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit ihrer eigenen Rechtfertigung. Schrieb Joh. an die Mutter Jesu, warum nennt er sie nicht Maria, wie sie in aller Welt auch unter den Griechen hieß, warum nennt er sich nicht, als der ihr von Christo gegebene Sohn[2])? Wollte er sie besonders ehren, so war *ἐκλεκτή*, wie alle Christinnen hießen, zu wenig. Überhaupt wäre für ein so bestimmtes Verhältniß, wie

---

1) Z. B. Theophylakt zu Luk. 10. Früher glaubte Carpzov, da das Syr. Martha so viel sey als *Κυρία*, die Schwester des Lazarus könnte gemeint seyn. Aber, sagt er selbst, destituor teste idoneo.

2) Vielleicht, sagt Knauer, wollte der Verf. sich durch *ὁ πρεσβύτερος* in kindlicher Pietät als ältesten Sohn der Maria, der er ja nach der Joh. 19, 26. übernommenen Verpflichtung an Jesu Statt geworden war, darstellen; oder auch nannte er sich so zum Unterschiede von dem jüngeren Joh. mit dem Zunamen Markus oder anderer, gleichbenannter Familienglieder, von denen Maria wohl ein Schreiben erwarten konnte. — Fast möchte ich sagen, daß einem auf dieser Höhe der Hypothese die Luft ausgeht. Im ersteren Falle müßte Joh. wenigstens *υἱός* hinzusetzen, am Ende auch *ὁ πρεσβύτατος* schreiben, im zweyten Falle aber durchaus seinen Namen voranstellen.

zwischen Johannes und der Maria Statt fand, der Brief nicht individuell und bestimmt genug. Auch würde wohl ein Brief von dem Apostel Johannes an die Mutter Jesu, von der kein Mensch weiß, ob sie je ein Wort Griechisch verstanden, Aramäisch geschrieben seyn. Der Übersetzer, der dann gewiß den Namen der Maria in der Überschrift las, konnte nicht *Κυρία* übersetzen. Wußte in der alten Kirche nur eine Seele, daß der Brief an die Mutter Jesu geschrieben sey, die Tradition davon wäre nie verloren gegangen. So aber weiß unter den Alten Niemand davon und kein Mensch denkt daran.

Wir bleiben also dabey, daß der Brief an eine Christliche Frau, Namens *Κυρία* [1]) geschrieben ist. Wer sie gewesen, ob etwa eine Diakonissinn, wo in Kleinasien sie gewohnt habe, diese und dergleichen Fragen kann man thun, aber nicht beantworten.

2. Über den *Γάϊος*, an den der dritte Brief geschrieben ist.

Es werden im N. T. außer unsrer Stelle noch drey Cajus erwähnt: Cajus in Korinth Röm. 16, 23. 1 Kor. 1, 15., Cajus aus Macedonien AG. 19, 29., Cajus aus Derbe AG. 20, 4. Wenn einer von diesen dreyen der unsrige wäre, so könnte es nur der letzte seyn [2]). Da aber der Name Cajus überall sehr gewöhnlich war, und die Personen des Joh. Zeitalters zum Theil wohl schon ganz andere seyn mochten, als die der Paulinischen Begleitung, so kann unser Cajus auch ein ganz anderer seyn [3]). Übrigens scheint er ein in seiner Gemeinde angesehener Mann gewesen zu seyn, — wo aber und ob er irgend ein kirchliches Amt gehabt, bleibt unbestimmbar. — Er wohnte aber wohl in

1) Auch die Syr. Übersetzung behält *Κυρία* bey und übersetzt nicht etwa Martha.

2) S. Wolfii Curae zu 3 Br. 1.

3) Mill glaubte Proleg. §. 152., es sey der nach den Constit. Apost. VII, 46. erwähnte von dem Apostel Joh. zu Pergamum eingesetzte Bischof Cajus gemeint. Eben so Whiston.

einer andern Gemeinde, als die Kyria. Die gegenseitige Rücksichtslosigkeit beyder Briefe scheint darauf hinzuweisen.

Drittes Kapitel.

Über Veranlassung, Zweck, Ort und Zeit der Abfassung beyder Briefe.

Wären, wie Einige meinen [1]), beyde Briefe Begleitungs- und Zueignungsschreiben des ersten Briefes und des Evangeliums, so würde dieser Zweck bestimmter angegeben und jene beyden Schriften darin wohl irgendwie erwähnt worden seyn. Auf das Evangelium zeigt sich nirgends auch nur eine entfernte Rücksicht. Im zweyten Briefe finden wir einige Hauptgedanken des ersten wieder, s. V. 5. 6. 7., aber ohne alle Hinweisung auf diesen. Nur früheren mündlichen Unterricht scheint Joh. vorauszusetzen. Ist der zweyte Brief nur die Begleitung des ersten, wozu dann in jenem die Wiederholung einiger Hauptgedanken aus diesem? Würde nicht in diesem Falle die Vorschrift V. 9—11., die gar nichts persönliches hat, schicklicher im ersten, als im Hauptbriefe, stehen? Auch ist dagegen V. 12. — Im dritten Br. wird V. 9. eines Briefes an die Gemeinde, worin Cajus lebte, gedacht. Man streitet, ob Johannes diesen Brief an die Gemeinde wirklich geschrieben hat, oder nur schreiben wollte. Aber selbst im ersteren Falle kann unser erster Joh. Brief nicht gemeint seyn, weil dieser an keine einzelne Gemeinde gerichtet ist und nichts von dem enthält, was jener nach V. 10. enthalten haben muß.

Beyde Briefe, der zweyte wie der dritte, sind offenbar zwey von einander so wie von dem ersten Br. und dem Ev. völlig unabhängige, selbstständige und auf verschiedene Gemeinden bezügliche Privatschreiben.

Veranlassung und Zweck des zweyten Br. liegen in den höchst unvollkommen angedeuteten persönlichen

---

1) So Kleucker über den Ursprung und Zweck der apostol. Briefe S. 324 ff. und A.

Verhältnissen des Joh. zur Kyria und deren Kindern. Joh., scheint es, hatte irgend eine Gelegenheit an seine Christliche Freundinn zu schreiben. Weil er aber bald selbst zu kommen hoffte, so schreibt er kurz und nur das Nöthigste, nicht um sich anzumelden, was er nur gelegentlich und am Schlusse thut, sondern vielmehr zunächst um der Freundinn Glück zu wünschen zu dem echt Christlichen Wandel einiger ihrer Kinder, wovon er vielleicht erst kürzlich die erfreuliche Erfahrung gemacht hatte. Zugleich aber ermahnt er sie zum treuen Festhalten an der Christlichen Wahrheit und Liebe, so wie zu einem immer strengeren Ausscheiden und Fernhalten alles Antichristlichen, nicht als wäre, was das letztere betrifft, die Kyria in dieser Hinsicht unvorsichtig und nicht ganz frey gewesen, sondern offenbar nur deshalb, weil er sie und die Ihrigen gern vor jedem Schaden bewahren, und keine Gelegenheit vorbeygehen lassen wollte, um auf die Nothwendigkeit der *κρίσις* aufmerksam zu machen. War die Kyria eine angesehene Frau in ihrer Gemeinde, so erklärt sich, wie Joh. gerade ihr (vergl. 1 Tim. 5, 10.) die Vorschrift geben konnte, die Christliche Gastfreundschaft den antichristlichen Irrlehrern gänzlich zu versagen.

Der dritte Brief scheint, nach V. 6. zu urtheilen, ein Empfehlungsschreiben für reisende Christen zu seyn. Vielleicht, daß dieß des Br. nächste Veranlassung und Zweck war. Zugleich aber scheint Johannes den Cajus wegen seiner früher bewiesenen Liebe und Freundlichkeit gegen reisende Brüder beloben zu wollen. Cajus war, wie schon bemerkt, wahrscheinlich ein angesehener Mann in der Gemeinde, deren Vorsteher, Diotrephes, gegen die Fremden sich unfreundlich und gegen den Verfasser widerspenstig bewiesen hatte. Ob Demetrius V. 12. unter den Reisenden sich befand, die Joh. dem Cajus empfiehlt, ob er vielleicht der Überbringer des Br. war, ist nicht klar, aber immer wahrscheinlicher, als daß derselbe in der Gemeinde des Cajus wohnhaft war. Weil Joh. selbst sehr bald zum Cajus zu kommen hoffte, so ist der Brief ebenfalls sehr kurz und nur andeutend.

So unmöglich es ist, auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit anzugeben, wo die Kyria und wo Cajus gewohnt, so wenig ist es möglich, mit einiger Sicherheit zu bestimmen, von wo aus Joh. an jene, von wo aus er an diesen geschrieben habe. War Ephesus in dieser Zeit der gewöhnliche Wohnsitz des Johannes, und bezieht sich sowohl 2 Br. V. 12. als 3 Br. V. 14. auf eine nahe apostolische Inspectionsreise, so ist möglich, daß beyde Briefe in Ephesus geschrieben sind, und daß die Gemeinden, in denen Kyria und Cajus wohnten, in Kleinasien lagen, zu dem Johanneischen Gemeindekreise gehörig, der von dem Apostel von Ephesus aus besucht zu werden pflegte [1]). Die Hugsche Ansicht, daß beyde Br. von Patmos aus geschrieben seyen nach Ephesus, ist schon oben widerlegt worden [2]).

Die Abfassungszeit beyder Briefe ist und bleibt unbestimmbar. Im Exil kann sie Joh. so wenig geschrieben haben, als den ersten; 2 Br. 12. 3 Br. 13. beweisen nichts [3]). Wahrscheinlich sind sie beyde zu gleicher Zeit geschrieben, kurz vor einer und derselben Reise des Apostels; vielleicht aber ist der dritte etwas später geschrieben, als der zweyte, denn 3 Br. 14. heißt es: ἐλπίζω εὐθέως ἰδεῖν σε, 2 Br. 12. aber bloß: ἐλπ. γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς. Doch ist auch dieß völlig unsicher. Die Briefe selbst enthalten keine Spur von irgend einer Zeitbestimmung. Ob beyde vor [4]) oder nach dem ersten Br. geschrieben seyen, ist schwer zu bestimmen. Doch könnte der zweyte Brief eine ausführlichere Belehrung über die Irrlehrer, wie sie im ersten Br. gegeben wird, vorauszusetzen scheinen. Auf keinen Fall kann die beabsichtigte Reise 2 Br. 12. 3 Br. 14. und der weniger altersschwache Ton und Styl, den man im zweyten und dritten Br. bemerkt haben will, ein Grund seyn, beyde für früher geschrieben zu halten, als den ersten. Man weiß weder, wie weit

1) Eine solche Inspectionsreise des Joh. von Ephesus aus wird Euseb. H. E. III, 23. beschrieben.

2) S. Einleit. in den ersten Br. S. 53 f. 55 f.

3) S. S. 56.

4) So Lange und Eichhorn.

und beschwerlich die Reise war, noch auch, daß Joh. im hohen Alter dergleichen nicht mehr habe unternehmen können [1]). Die Differenz aber des jüngeren und älteren Tones und Styles ist durchaus unerweislich [2]).

Auslegung
des
Zweyten Briefes.

Die erweiterte Überschrift und Grußformel V. 1—3. ist mit der im Briefe an die Römer, Galater, Titus zu vergleichen.

Unter *τοῖς τέκνοις* V. 1. sind, obwohl *τέκνα* an sich Söhne und Töchter seyn können, wegen des folgenden *οὓς*, vergl. V. 4., am wahrscheinlichsten Söhne zu verstehen. Begreift *οὓς* auch die Mutter, was an sich und nach 3 Br. 1. wahrscheinlich ist, dann muß wenigstens ein Theil der Kinder männlich gewesen seyn. Das Masculinum könnte sonst im Relativum nicht vorwalten. Zu *ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ* vergl. 1 Br. 3, 18. *Ἔστι γάρ*, sagt Oekum., *καὶ ἐπιπλάστως ἀγαπᾶν, στόματι.* Aber wegen des Folgenden ist wohl bestimmter die echt Christliche Liebe gemeint. *Πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν*, d. i. alle (vielleicht hiesigen?) Christen (welche die Kyria und ihre Kinder kennen).

V. 2. Carpzov verbindet *διὰ τὴν ἀλήθειαν* — mit V. 3., was aber keinen schicklichen Sinn giebt; auch pflegen

---

1) Aus Euseb. H. E. III, 23. sieht man, daß Joh. auch im hohen Alter weite und — beschwerliche Reisen machte.

2) Eichhorn Einl. Bd. 2. S. 320. sagt: So kurz der zweyte ist, so verräth er doch im Ausdruck einen noch kräftigeren Geist, als der erste. Die Präcision und die Rundung des Ev., die man schon im ersten vermißt, läßt sich dem zweyten noch nicht absprechen. — Ich kann das nicht finden. Knauer a. a. O. will das rigoristische V. 10. u. 11. durch das kräftigere Jugendfeuer entschuldigen. Aber es giebt auch rigorose Alte.

die Apostel ihren Gruß immer frey und unabhängig zu stellen, vergl. sämmtliche Grußformeln in den Paul. und Petr. Br. Hier tritt V. 3. ἔσται μεθ' ὑμῶν mehr trennend, als verbindend hervor. So Construction, wie Zusammenhang gebieten, διὰ τὴν ἀλήθειαν mit οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ — καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες — zu verbinden. Die in neueren Ausgaben Sitte gewordene Parenthese der Worte καὶ οὐκ — — τὴν ἀλήθειαν V. 1. stört die Klarheit der Beziehung, und ist auch, weil V. 2. sich nicht bloß auf ἐγώ, sondern auch auf πάντες bezieht, logisch nicht ganz richtig. Ich und alle (hiesigen) Christen, will Joh. sagen, wir lieben Dich und Deine (in der Christlichen Wahrheit wandelnden, vergl. V. 4.) Kinder in Wahrheit, wegen der in uns bleibenden Wahrheit. — Darin liegt eine Art von Spiel mit dem Worte ἀλήθεια, vergl. 1 Br. 3, 18. 19. Der Gedanke selbst aber ist ohne alle Spielerey der, daß die treue, reine Gemeinschaft der Christlichen Wahrheit Grund und Halt der Christlichen Liebe ist. — Einfacher lies't statt μένουσαν Cod. A. ἐνοικοῦσαν, prägnanter aber und Johanneischer ist das von allen Auctoritäten geschützte μένουσαν. — Das communicative ἐν ἡμῖν und μεθ' ἡμῶν hat Beziehung auf πάντες V. 1. — Das μένουσαν führt zu dem Wunsch, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα! — Als hätte Joh. statt μένουσαν, ἢ μένει geschrieben, fährt er fort καί, nicht ἤ. Nur natürliche Nachlässigkeit oder Veränderung der Construction ist dieß, kein Hebraismus; vielleicht nicht ohne Absicht, um den Wunsch durch Unabhängigkeit in der Construction nachdrücklicher hervortreten zu lassen [1]). Μεθ' ἡμῶν das weitere Verhältniß für das engere ἐν ἡμῖν.

Statt des gewöhnlichen Grußes im Griechischen Briefstyl, χαίρειν Jak. 1, 1. hier V. 3. der übliche apostolische. Diese Formel entspricht am meisten der Paulinischen, besonders in den Pastoralbriefen. Nur ist die letztere meist kürzer; auch

1) Winer's Grammatik S. 502.

chreibt Paulus nie so ausführlich ἔσται μεθ' ὑμῶν [1]), und statt παρά, wie hier, sagt er ἀπό. Auch das τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ist dem Joh. eigenthümlich. — Wenn ἔλεος die besondere Beziehung der χάρις auf die Versöhnung durch Christum ausdrückt, so steht es auch natürlich hinter χάρις. Das Product, das Geschenk der erbarmungsvollen Gnade ist die Christliche εἰρήνη, das Christliche Heil, nach Hebr. Sprachgebrauch von εἰρήνη. Das in mehreren und bedeutenden Auctoritäten (z. B. Cod. AB.) fehlende κυρίου scheint nicht Johanneisch und aus den Paul. Grußformeln herübergekommen zu seyn [2]). Ἐν ἀληθείᾳ ἐπιφέρει καὶ ἀγάπῃ, bemerkt Oekumenius, ἀσφάλειαν τῷ λόγῳ περιποιῶν καὶ γνώρισμα, ἧς φησὶν ἀγάπης. Richtiger und klarer bezieht Grotius ἐν ἀληθ. καὶ ἀγάπῃ auf ἔσται μεθ' ἡμῶν: per cognitionem veri et dilectionem mutuam; nam per haec in nos Dei beneficia provocamus, conservamus, augemus. Nur ist, da Joh. ἐν ἀληθείᾳ sonst mehr adverbiell gebraucht, auffallend, daß nicht ἐν τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀγάπῃ geschrieben ist. Unmöglich ist, ἐν ἀγάπῃ adverbiell aufzulösen. Der Mangel des Artikels deutet an, daß Wahrheit und Liebe hier in abstracto gedacht werden. In beydem, in Wahrheit (unverfälschtem Glauben) und in Liebe, soll sich die Christliche εἰρήνη darstellen.

V. 4. Der Brief beginnt mit Bezeugung großer Freude über den echt Christlichen Wandel einiger [3]) Kinder der Kyria. Die Worte lauten ganz entschieden so, daß nicht alle Kinder der Frau echte Christen waren. Im andern Falle müßte es heißen: ἐκ τῶν τέκνων σου, τῶν περιπατούντων —. In dem εὕρηκα scheint das Unerwartete zu liegen. Wo der Presbyter diese Kinder traf, ob mit der

---

1) Nach dieser Paul. Analogie lassen Cod. A. und Syr. p. diese Worte hier aus.

2) [Die lect. rec., welche κυρίου vor Ἰησοῦ Χριστοῦ hat, ist von Sander und Brückner beibehalten. Sie findet sich in G. J. und sonst. Nach den bedeutendsten Auctoritäten haben Lachm. u. Tischend. κυρίου weggelassen. B.]

3) Das partitive ἐκ τῶν τέκν. bedarf keiner Ergänzung durch τινάς.

Mutter zusammen, man weiß es nicht. Wenn nicht V. 12. widerspräche, würde man sich denken können, der Brief sey geschrieben bald nachdem der Verf. die Familie verlassen hatte. So aber scheint er die τέκνα irgend wo anders getroffen zu haben ohne die Mutter. Sie sind aber jetzt wieder bey ihr. — Bezeichnet περιπατ. ἐν ἀληθείᾳ schon den bestimmten Christlichen Glaubenswandel, so ist wohl καθὼς ἐντολὴν u. s. w. das näher bestimmende Lob der Christlichen Liebe. Auf dem Grunde der Christl. Wahrheit wandeln sie nach dem Gebote der Liebe. Diese ist nach V. 5. 6. das vom Vater (durch Christus) empfangene Gebot.

V. 5. Die Bitte an die Κυρία, zunächst ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους setzt nicht, wie einige gemeint, voraus, daß die Mutter weniger Christlich gelebt habe, als ihre Kinder. Auch für den Liebevollsten hört diese Ermahnung nicht auf, nothwendig zu seyn. Und daß die Kinder hier mit ermahnt werden, scheint aus V. 8. hervorzugehen. Καὶ νῦν, in dieser Art am häufigsten in der Apostelgeschichte 20, 22. 25. u. a. — bezeichnet theils den Gegensatz der Zeit zwischen dem jetzigen Briefschreiben und dem früheren ἐχάρην λίαν, theils knüpft es (durch καί) an das Vorhergehende so an: In Folge jener erfreulichen Erfahrung schreibt jetzt der Presbyter an die Familie und bittet sie, den Wandel in der Liebe und Wahrheit fortzusetzen. In der Paraphrase des Erasmus: Itaque iam non opus est, ut novis praeceptis instituam pietatem — —, ist zu viel Gewicht auf die Parenthese οὐχ ὡς — — gelegt [1]). — Vergl. über den ganzen Vers 1 Br. 2, 7. 8. Dort aber war die ἐντολὴ die Nachfolge Jesu, das Wandeln im Licht, hier ist es die Bruderliebe; beydes aber ist wesentlich ein und dasselbe. Über das paränetische Moment der Parenthese: οὐχ ὡς — ἀπ' ἀρχῆς, sagt Oekumenius, ὡς τοῖς ἤδη ἐφωδευμένοις αὐτὴν (ἐντολὴν) παριστᾷ καὶ ὧν πεῖραν ἔλαβον ἐκ τοῦ ἐνεργῆ-

---

1) [Statt der lect. rec. γράφω wird in fast allen neueren Ausgaben mit A. B. G. J. und anderen γράφων gelesen. B.]

σαι κατ' αὐτά, ἀλλ' οὐ ξενίζουσι καὶ δυσκόλοις, ἵν' ἀποκναίηται [1]) *τῷ ἀήθει τῆς ἐγχειρήσεως*.

Zu V. 6. vergl. 1 Br. 5, 3. 2, 5. Ev. 14, 21. Unter *ἀγάπη* ist hier die Christliche Liebe schlechthin zu verstehen, deren Grund die Liebe zu Gott, und deren wesentliche Manifestation die Liebe zu den Brüdern ist. *Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολή* (der Complexus der göttlichen Gebote), hat seine Hauptbestimmung in dem folgenden *ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε*, dem Inhalt der *ἐντολή*, vgl. V. 5.[2]) *Καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς* ist die dem Inhalte vorangehende, untergeordnete Nebenbestimmung der *ἐντολή*, wiewohl nicht zu leugnen ist, daß *καθὼς* sich mehr eignet den folgenden Satz zu bestimmen [3]). Einige beziehen *ἐν αὐτῇ* auf *ἐντολή*. Aber Joh. sagt nie *περιπ. ἐν τῇ ἐντολῇ*, sondern *κατὰ τὰς ἐντολάς, περιπ. ἐν* aber construirt er immer mit *ἀληθείᾳ, φωτί, σκότει* u. dergl., eben so Paulus, vergl. Röm. 6, 4. 2 Kor. 4, 2. 10, 3. u. a. Auch würde so ein sehr müssiger Gedanke entstehen. Es ist auf das entferntere *ἀγάπη* zu beziehen. —

Zu V. 7. vergl. 1 Joh. 4, 1—3. Einige nehmen *ὅτι πολλοί* — als aitiologischen Vordersatz zu dem folgenden *βλέπετε ἑαυτοὺς* V. 8. —, für den Styl dieses Briefes zu periodisch. Auch ist dagegen der Zwischensatz *οὗτός ἐστιν* —, wodurch der Nachsatz vom Vordersatz für diese Schreibart zu sehr getrennt werden würde. J. A. Bengel sagt: *ὅτι*] Ratio, cur iubeat retinere audita a principio V. 5. 6. Eben so faßt den Zusammenhang Oekumenius. Aber dieß muß genauer erörtert werden. Die echte Christliche Liebe beruhet nach Joh. auf der Wahrheit. Wer nicht in dieser

---

1) [So der gedruckte Text des Oekum.; nach Lücke ist aber zu lesen *ἵνα μὴ ἀποκναίηται*, s. die Bemerkung in dem Verzeichniß der Druckfehler der zweiten Ausgabe. B.]

2) [Für die lect. rec. *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολή* haben Lachm. und Tischend. nach A. B. J. und anderen *αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν*. B.]

3) Als eigentliche Trajection behandelten den Satz die Codd., welche *ἵνα* vor *καθὼς* lesen. Cod. A. setzt *ἵνα* doppelt, vor *καθὼς* und vor *ἐν αὐτῇ*.

wandelt, kann auch jene nicht üben, vergl. V. 3. und 4. Ist nun Gefahr antichristlicher Lehre vorhanden, so ist dieß eben der Grund zu wiederholter Ermahnung, das Liebesgebot der Christlichen Wahrheit recht fest zu halten. So möchte ich bestimmter ὅτι als Grund des ἐρωτῶ σε V. 5. ansehen. — Statt εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον lesen AB. (nicht bloß bey Wetstein, sondern auch in der Bentleyschen Collation) mehrere Minuskeln, Irenäus u. s. w. ἐξῆλθον, was aus 1 Br. 4, 1. herübergekommen seyn kann, aber Johanneischer zu seyn scheint [1]). Lachmann hat es mit Recht aufgenommen [2]). Es ist wie 1 Br. 4, 1. eine componirte Formel. Das ἐξῆλθον bezeichnet das Moment der Entstehung; εἰς τὸν κόσμον die öffentliche Wirksamkeit der Irrlehrer. — Auffallend war schon dem Oekum. ἐρχόμενον ἐν σαρκὶ statt ἐληλυθότα 1 Joh. 4, 2. Oekumenius bezieht jenes (als Futurum) auf τὴν δευτέραν τοῦ Κυρίου παρουσίαν, worin ihm aber Niemand Recht geben wird. Das allein Richtige scheint mir, daß, während ἐληλυθότα 1 Joh. 4, 2. sich auf das bestimmte Factum der historischen Erscheinung Christi bezieht, ἐρχόμενον hier, als absolutes Präsens, die Leugnung der historischen Erscheinung Christi schlechthin ausdrückt. Die Irrlehrer leugneten das Kommen im Fleisch schlechthin, also die Möglichkeit [3]). Da, wie 3 Br. 3., kein bezügliches Präteritum, sondern ein Präsens, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες, voraufgeht, darf man mit J. A. Bengel (qui veniebat, sic ἐρχομένων 3 Ioan. 3.) an keine Enallage der Zeitformen denken. — Ist die Sprache genau, so ist nach

---

1) [Tischend. und Lachm. haben ἐξῆλθον (ἐξῆλθαν) aufgenommen; nach Tischend.'s Bemerkung steht diese Lesart in A. B. und anderen; hingegen hat nach Lachm.'s Angabe B. εἰςῆλθον. B.]

2) Lachmann schreibt in den Joh. Briefen durchweg, hier, 3 Br. 7. und 1 Br. 2, 19., ἐξῆλθαν. Cod. A. hat diese Form hier und 1 Br. 2, 19.; 3 Br. 7. aber ἐξῆλθον. Cod. B. lies't nach der Bentleyschen Collation nur in der letzteren Stelle ἐξῆλθαν. So lange nicht erwiesen ist, daß diese Schreibweise die ursprüngliche neutestam. ist, und selbst die besten Handschriften schwanken, finde ich es bedenklich, die Inconsequenz der Codd. fortzusetzen. S. Winers Grammat. S. 70 ff.

3) Vergl. Einl. in den ersten Brief S. 82 f.

der Regel μὴ bey dem Particip. nicht so zu fassen, qui non profitentur, sondern quicunque non profitentur [1]). So entsteht eine allgemeine Definition der πλάνοι. — Zu οὗτός ἐστιν bemerkt Oekumenius: προσυπακουστέον τούτοις, εἰς ἐντελεστέραν δήλωσιν, τὸ ὅς οὖν μὴ ταῦτα ὁμολογεῖ. So ist die Leseart in einigen Handschriften, εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστόν (ἐρχόμενον) ἐν σαρκί, — entstanden. — Die einzelnen πλάνοι werden, wie 1 Joh. 4, 3., collectivisch in dem ὁ πλάνος schlechthin zusammengefaßt. Dieser aber wird epexegetisch (καί) näher bestimmt als der Antichrist. — Man sieht besonders aus dieser Stelle, daß die historischen Verhältnisse wesentlich dieselben sind, wie im ersten Briefe.

V. 8. Zu βλέπετε ἑαυτοὺς vergl. Mark. 13, 9., wegen der Construction mit ἵνα vergl. 1 Kor. 16, 10. Statt ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα, — ἀπολάβωμεν, der lectio vulgaris, lesen Cod. A. und eine große Reihe von Minuskeln, Übersetzungen, auch einige Väter ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε — ἀπολάβητε. Cod. B. hat nach Bentleys Collation ἀπολέσητε — ἀπολάβητε, nach Griesbachs Angabe, ἀπολέσηται (wahrscheinlich ein Schreibfehler) ἃ εἰργασάμεθα — ἀπολάβητε. Cod. 43. aus dem 12. Jahrh. lies't ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε .. ἀπολάβωμεν. Es lassen sich im Briefstyl auch die unregelmäßigen Lesearten denken. J. A. Bengel sagt in s. Gnomon apostolum scripsisse arbitror, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε, — ἀπολάβωμεν, (s. Cod. 43.) unde alii totam sententiam admonentem in secunda persona, alii deinde in prima retulerint. Griesbach schwankt zwischen der vulgaris lectio, die aber am wenigsten diplomatische Gewißheit hat, und der Leseart des Cod. A., welche diplomatisch am meisten für sich hat. Diese hat Lachmann aufgenommen [2]). In der That aber ist schwer zu entscheiden. Diese Leseart des vulgären Textes kann aus dem Gebrauch der Stelle zur allgemeinen Sentenz

1) S. Winers Gramm. S. 447.
2) [Auch Tischend. hat sie aufgenommen. B.]

entstanden seyn; aber es ist auch möglich, daß, weil entweder nach Cod. B. ursprünglich εἰργασάμεθα, oder nach Cod. 43. ἀπολάβωμεν geschrieben war, aus Neigung zur Regelmäßigkeit sich die erste Person des Plural überall hervordrängte. Da ἀπολάβωμεν nur in späteren Zeugen erscheint, ist es in diesem Falle natürlich, von εἰργασάμεθα im Cod. B. auszugehen. Der Styl der Joh. Briefe neigt zur Figur der Communication, aber es hat alles seine Grenze. Das einsame εἰργασάμεθα ist unerträglich, wenn es nicht etwa ganz besonders von der Wirkung des apostolischen Predigtamtes bey den Empfängern des Briefes verstanden werden kann. Aber würde dann nicht der Ausdruck genauer seyn, nicht wenigstens ein ἐν ὑμῖν oder dergleichen dabey stehen? Das Natürlichste nach βλέπετε ἑαυτοὺς ist immer die zweyte Person des Pluralis. Und so glaube ich, daß die Leseart des Cod. A., ohnehin am meisten beglaubigt, den Vorzug verdient, das ἀπολάβωμεν aber und εἰργασάμεθα aus dem Kampfe der echten Leseart mit dem Gebrauch und der Leseweise der Stelle in allgemeinen Sentenzen entstanden ist. — Zu εἰργάσασθε vergl. Joh. Ev. 6, 27. Es ist der erworbene Besitz der Christlichen Wahrheit und Liebe und der darin liegende μισθὸς des ewigen Lebens gemeint, welcher durch die Aufnahme der πλάνοι verloren gehen kann. Zu μισθὸν πλήρη macht Bengel die Bemerkung: nulla merces sanctorum dimidia est; aut tota amittitur, aut plena accipitur. Oppositio est immediata. Wenn der Brief den Apostel Johannes zum Verfasser hat, so ist dieß ganz im Geiste des ersten Briefes. Das bestimmende πλήρη ersetzt den Artikel, und es ist ganz falsch, mit Carpzov μισθὸν πλήρη für μισθὸν πολὺν zu nehmen.

V. 9. Der volle Lohn ist das ewige Leben in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Diese aber beruht auf dem treuen Festhalten der Christlichen Lehre. Dieß ist der Übergang zu V. 9. Die herrschende Leseart ist ὁ παραβαίνων. Findet nicht etwa ein brachylogisches Zeugma Statt, so daß παραβαίνων mit μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ

zu einem Begriff verknüpft ist, den man etwa so auflösen könnte, ὁ παραβ. ἐκ τῆς διδαχῆς AG. 1, 25. Exod. 32, 18. καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ: so bleibt nichts übrig, als ὁ παραβ. absolut zu nehmen. Es würde dann aus dem Folgenden τὴν διδαχήν, oder aus V. 7. der schon bestimmte Kanon, die ἐντολή der Christlichen Wahrheit, im Sinne zu ergänzen seyn. Nun lies't aber Lachmann mit A. und B. der Kopt. und Sahid. Übersetzung (die Vulg. ms. hat procedit. Codd. Harles. Lat. praecedit, die gedr. Vulg. und Lucif. aber recedit, worauf auch das credit im Tol. führt) προάγων. Diese Leseart verdient schon wegen ihrer Singularität und Schwierigkeit die größte Aufmerksamkeit. Aber es ist unmöglich, sie nach dem Sprachgebrauche und im Zusammenhange zu verstehen. Irgendwie mit παραβαίνων gleichbedeutend muß sie seyn. Dieß fordert der Zusammenhang; und die Entstehung der doch sehr verbreiteten Leseart παραβαίνων wäre sonst rein unerklärlich. Aber wo ist in oder außer dem N. T. auch nur eine Spur von einem solchen Gebrauch des προάγειν? Theognis sagt 386. von der πενίη, — ἥτ' ἀνδρῶν προάγει θυμὸν ἐς ἀμπλακίην, er gebraucht es also von der Verführung, Verleitung. Allein J. Becker lies't παράγει, und wenn auch προάγει echt wäre, der Fall ist doch ein anderer, weil der Accusativ des Objects dabey steht und die Gedankenverbindung den Begriff hinlänglich feststellt. — Es kommt mir schwer an, im Angesicht so bedeutender Zeugen προάγων für falsch zu erklären. Aber ich weiß es nicht zu retten. Die Frage ist nur, wie es entstanden ist? Auf den ersten Anblick ist freylich begreiflicher, wie παραβαίνων als erklärende Glosse zu προάγων entstanden ist, als umgekehrt Aber bey genauerer Betrachtung ist das letzte allein statthaft. Wetstein meinte, in der Lat. Übersetzung habe aus recedit leicht praecedit entstehen können und hieraus sey vielleicht in latinisirenden Handschriften προάγων entstanden. Allein nur das erstere kann man gelten lassen; das Latinisiren der Vatic. und Alex. Handschrift ist unerweislich. Das Richtige hat

Matthäi, indem er sagt [1]): Error manifestus est in προάγων, ortus ex vitiosa lectione scholiorum, quae in melioribus Codd. exhibent, ἀπάγων ἑαυτόν, quod sine reprehensione reddi poterat, recedit, minime vero, praecedit. Ex ἀπάγων ἑαυτὸν ergo deinceps factum est ἀπάγων et προάγων. In der That hat auch Oekumenius als kurze Erklärung ὁ δὲ ταύτης (nämlich der εὐαγγελικὴ διδασκαλία) ἀπάγων ἑαυτὸν ἄθεος, welcher Satz sich in den Scholien fortgepflanzt hat [2]).

Im Übrigen ist der Vers aus 1 Joh. 2, 23. 5, 12. verständlich. Nur ist die in dem ersten Briefe gar nicht vorkommende Formel ἡ διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ zu bemerken, bey der zweifelhaft ist, ob die Lehre Christi oder von Christo gemeint ist. Aber würde nicht im ersteren Falle Ἰησοῦ Χριστοῦ geschrieben seyn, oder Χριστοῦ schlechthin ohne Artikel [3])? Auch darf nicht übersehen werden, daß, während man nach dem ersten Briefe θεὸν οὐ γινώσκει oder πατέρα οὐκ ἔχει erwartet, hier θεόν (nämlich τὸν ἀληθινὸν 1 Joh. 5, 20.) οὐκ ἔχει steht [4]).

---

1) N. T. Graece Tom. 2. p. 307.

2) [Die von vielen und bedeutenden Auctoritäten dargebotene Lesart προάγων ist auch von Tischend. aufgenommen. Gegen die Meinung von Matthäi und Lücke (nach welcher προάγων aus der falschen Lesart von Scholien, welche in den besseren Handschriften ἀπάγων ἑαυτὸν haben, in den Text gekommen sein möge) bemerkt Huther, daß vielmehr die Umschreibung ἀπάγων ἑαυτὸν auf προάγων als ursprüngliche Lesart hinweise. B.]

3) Das zweyte Mahl lies't Lachmann bloß ἐν τῇ διδαχῇ, ohne τοῦ Χριστοῦ, nach AB. und mehreren Minuskeln. Aber ich entbehre es ungern. [Nach A. B., mehreren Minuskeln, Vulg. und andern Überss. hat auch Tischend. nach dem zweiten ἐν τῇ διδαχῇ den Zusatz τοῦ Χριστοῦ weggelassen. B.]

4) [Als Nachtrag zu diesem Verse steht in der zweiten Ausgabe folgende Bemerkung: „Lachmann lies't: ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. Die lect. rec. hat καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. — Griesbach hat diese Variation gar nicht angemerkt. Aber Cod. A. bezeugt die Lachm. Leseart, und Wetstein fügt hinzu, Codd. Latini, ohne zu sagen, welche. Außerdem hat cod. 31. aus dem 14. Jahrh. τὸν υἱὸν ἔχει καὶ τὸν πατέρα. Mir ist das diplomatische Verhältniß der Variante weder klar, noch sicher genug, um gegen die recepta bestimmt zu entscheiden. Exegetisch finde ich nur den Unterschied, daß die Leseart der Alexandr. Handschrift, weil doch die δι-

V. 10. 11. *Εἴ τις — οὐ φέρει*, Umschreibung der *πλάνοι* V. 7. *Οὐ*[1]) *φέρει* — Cod. 4. setzt erklärend hinzu *μεθ' ἑαυτοῦ*. Bestimmter erklärt Bengel: per veram professionem. Sind Lehrer gemeint, so ist's am natürlichsten, den Ausdruck mit der classischen Formel *μῦθον* oder *ἀγγελίην φέρειν τινὶ* zu vergleichen. Nicht gastfreundlich aufnehmen ins Haus, ja nicht einmahl grüßen sollen sie einen solchen. Dieses Verbot erklärt sich daraus, daß wie immer in Zeiten großer und lebendiger Gegensätze, so auch im apostolischen Zeitalter alles innerlicher und strenger genommen wurde, und so auch Gastfreundschaft und Gruß voller Ausdruck und Zeichen Christlicher Glaubensgemeinschaft waren. Es wäre hart und unbegreiflich, wenn Joh. geboten hätte, Heiden und Juden Gruß und Gastfreundschaft zu versagen. Er spricht aber offenbar von Irrlehrern, die als Christen Anspruch machten auf gastliche Aufnahme und brüderliche Gemeinschaft. Solchen sie zu verweigern, gebot die bey der wachsenden Vermischung des Christlichen und Antichristlichen immer nothwendiger werdende *κρίσις*, nach der keine *ἀγάπη* und keine *κοινωνία* Statt finden durfte, als die ihren Grund in dem gemeinsamen Bekenntniß der unverfälschten Wahrheit hatte. Ohne diese *κρίσις*, die sich mehr oder weniger auch äußerlich ausdrücken mußte, würde sich das Christenthum schwerlich in seiner Reinheit erhalten haben und gewiß sehr bald ein Mischwerk Christlicher und Unchristlicher Elemente geworden seyn. — V. 11. enthält den Grund des Verbotes. Das Christliche *χαίρειν* (vergl.

δαχῇ die Lehre Christi ist, also den Sohn schon in sich schließt, den Accent besser fallen läßt auf *τὸν πατέρα*, worauf es eben ankommt, vgl. 1 Br. 2, 23. Aber es kann sein, daß eben diese Parallele die Wortstellung in Cod. A. veranlaßt hat, wiewohl ich es für ungleich wahrscheinlicher halte, daß, weil man gewohnt war, den Vater dem Sohn voranzustellen, dieß die recepta hervorgebracht hat." In der größeren Ausgabe hat Lachm. die lect. rec. *τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν* beibehalten, welche B. G. J. andere, mehrere Überss. Theophyl. Oecum. haben; Tischend. hat nach A. und anderen alten Zeugen *τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα* aufgenommen. B.]

1) Über das *εἰ οὐ* vergl. Winers Grammat. S. 454.

Jak. 1, 1.) sollte nach Joh. kein leeres Wort seyn, vergl. 3, 18., sondern der Ausdruck der Gemeinschaft [1]. *Ἀκριβῶς ταῦτα λέγων*, sagt Oekumenius, *ὡς τῆς προσρήσεως ταύτης τοῖς ὁμοτρόποις ἡμῶν μόνοις καὶ ὁμοπίστοις ὀφειλομένης. Τίνι γὰρ χαίρειν εὐξόμεθα ἀλλ' ἢ τοῖς ὁμοτρόποις καὶ ὁμοπίστοις;* — Daher *κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς* (nämlich der Verfälschung der *διδαχὴ τοῦ Χρ.*).

V. 12. zeigt, daß der Brief nicht in Begleitung des längern ersten überschickt wurde, denn in diesem Falle hätte der Verf. gethan, was er hier nicht will. Er bricht ab, weil er selbst zu kommen hofft, und die mündliche Mittheilung ist ihm lieber. Ich lese mit Lachmann nach Codd. AB. und mehreren Minuskeln *οὐκ ἐβουλήθην — ἐλπίζω γὰρ γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς, — ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν* u. s. w.[2]) — In dem *γράφειν* liegt für den Verf. so sehr der allgemeinere Begriff der Mittheilung, daß er 3 Br. 13. sogar schreibt *πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος κ. καλάμου γράφειν σοι* (*σοι γράψαι*). Zu *γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς* vgl. 1 Kor. 2, 3. Joh. Ev. 6, 25. — *Ὁ χάρτης* das Aegypt. Papier, vielleicht das sogenannte Augusteische oder Claudiussche [3]), *τὸ μέλαν*, die Dinte, gewöhnlich aus Ofenruß, Wasser und einem Zusatz von Gummi, *ὁ κάλαμος*, das Schreibrohr, vielleicht schon gespaltenes *μεσοσχιδής* oder *μεσότομος*, waren die neutest. Schreibmaterialien [4]). Nach Themist. 2. p. 31. C. Liban. Or. 10. p. 297. C. Galen. de facult. aliment. 1. Plato Phaedr. p. 276. *γράψει μέλανι — διὰ καλάμου* zu urtheilen, ist *διὰ μέλανος κ.*

---

1) Vergl. Arrian. III, 22. und Lampr. Alex. Sev. 18. Dieser Kaiser nisi honestos et bonae famae homines ad salutationem non admisit, vergl. Cap. 25.

2) [Statt *ἐλπίζω γὰρ* liest Tischend. nach B. G. J. vielen Minuskeln und anderen Zeugen *ἀλλὰ ἐλπίζω*. — Statt *ἡ χαρὰ ὑμῶν* (so A. B. andere, Vulg. und andere Überss.) hat Tischend. die lect. rec. *ἡ χαρὰ ἡμῶν* beibehalten. B.]

3) Vergl. Hugs Einl. Bd. 1. S. 106 f. Eichhorns Einl. Bd. 4. S. 144 f.

4) S. Jahns Archäol. 1. Th. S. 465–475.

καλάμου, 3 Br. 13., die gewöhnlichere Bezeichnung des Schriftlichen. Zu der Hebr. Formel *στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι*, coram loqui, vergl. Num. 12, 8. Jer. 32, 4. פֶּה אֶל־פֶּה. Das classische *στόμα πρὸς στόμα* [1]) bezieht sich auf den Kuß. Das *ἔπος πρὸς ἔπος* Plato Soph. 217. und Aristoph. Nub. 1375., was man verglichen hat, ist etwas anderes, nämlich das Wechselgespräch in kurzen Reden [2]). Ueber *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν* (nicht die Freude des Wiedersehens, sondern der Christlichen Gemeinschaft) *πεπληρωμένη* vergl. 1 Joh. 1, 4. und Röm. 1, 11. 12.

Die näheren Verhältnisse der Christlichen (*ἐκλεκτή*) Schwester und ihrer Kinder V. 13. sind gänzlich unbekannt. Man sieht nur, die letzteren waren jetzt mit dem Verf. an einem Orte.

Auslegung

des

Dritten Briefes [3]).

Der Wunsch V. 2. dient statt des Grußes, 2 Br. 3. *Περὶ πάντων* wird von Beza auf *εὔχομαι* bezogen und für *πρὸ πάντων* genommen. Wie aber rechtfertigt man *περὶ πάντων* für *πρὸ πάντων*? Im N. T. kommt es so nicht weiter vor; auch in der Septuag. nicht. Beza beruft sich auf den Homerischen Sprachgebrauch: Il. 1, 287. *ἀλλ' ὅδ' ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων*, vergl. 2, 831. 5, 325. Vergl. Odyss. 1, 235. [4]) 4, 231.

---

1) Xenoph. Memorab. II, 6, 32. *Οὐδὲ τὸ στόμα — πρὸς τὸ στόμα προςθήσεις;*

2) In der classischen Sprache würde vielleicht *παρών* (*κατὰ στόμα* s. Bernhardys wissensch. Syntax S. 240.) gesetzt seyn.

3) Vergl. Heumanni Commentar. in Ioannis Epistolam tertiam in der Nova sylloge Dissert. P. 1. p. 276—328.

4) Hiezu vergl. Nitzsch Anmerk. Vergl. auch Passow unter *περὶ* und Kühners Syntax S. 292.

und Pindar Olymp. 5, 50. (85). Aber ist dieser Homerische Gebrauch je in die Prosa übergegangen? Der attischen Prosa scheint er fremd geblieben zu seyn [1]). Aber die κοινή, die überhaupt manche nur von den ältesten Dichtern gebrauchte Redensart der Prosa aneignete, könnte ihn aufgenommen haben. Dionysius Halikarn. gebraucht περὶ πάντων, vielleicht an einer Stelle (lib. VI. p. 375. lin. 36.), gerade wie Homer: λοχαγούς τε ἑτέρους καὶ περὶ πάντων ἄρχοντα τὸν Σικίννιον ὑποδείξαντες. Noch unsicherer ist eine andere Stelle (lib. VI. p. 384. lin. 35.), wo es heißt: οἱ δὲ ἀριστοκρατοὶ περὶ πάντος θέλοντες μὴ κινεῖσθαι ἐκ τοῦ πατρίου κόσμου τὴν πολιτείαν [2]). Auf keinen Fall ist erwiesen, daß περὶ πάντων absolut für πρὸ πάντων vor allen Dingen, wie Jak. 5, 12. 1 Petri 4, 8., stehen kann. So absolut kommt es nirgends vor. Wer also den Begriff des πρὸ πάντων hier durchaus verlangt, muß sich, wenn der Sprachgebrauch des N. T. beobachtet werden soll, zu Piscators Conjectur, πρὸ πάντων, bequemen. Aber, wie unwahrscheinlich, daß das gewöhnliche πρὸ πάντων in dem ungewöhnlichsten περὶ πάντων so gänzlich verloren gegangen seyn sollte. — So wird man am Ende doch auf die gewöhnliche Auslegung zurückgeführt, nämlich περὶ πάντων nach gewöhnlichem Gebrauch auf εὐοδοῦσθαι zu beziehen, und den ganzen Satz so zu fassen: In allen Dingen, in jeder Hinsicht, wünsche ich, daß es Dir wohl gehe und Du gesund seyest, wie es Deiner Seele wohl gehet. — Man hat dagegen die Stellung von περὶ πάντων eingewendet. Aber ohne Grund. Es steht mit rhetorischem Nachdruck voran, gegenüber dem verglichenen ἡ ψυχὴ am Ende. Freilich ist der Ausdruck für das logische Verhältniß des Gedankens nicht genau; περὶ πάντων wird durch die Vergleichung mit der ψυχὴ auf die äußeren Dinge beschränkt. Aber dieß ist unbedenklich. —

---

1) S. Steph. thesaur. unter περί.

2) Eine andere Stelle in Dionys., worauf Reiske im Index s. Ausgabe aufmerksam macht, Rhetor. p. 310. 2., ist ein Citat aus Homer.

Das Ganze wird mit einem einzelnen Theile in Beziehung auf den Grad des Wohlergehens verglichen. Man darf allerdings *περὶ πάντων* nur auf *εὐοδοῦσθαι* beziehen, nicht auch auf *ὑγιαίνειν*. *Ὑγιαίνειν* steht für sich von der leiblichen Gesundheit und muß als näherbestimmende Exegese von *εὐοδ.* angesehen werden. —

Εὐοδοῦσθαι findet sich im N. T. Röm. 1, 10. 1 Kor. 16, 2. In der Alexandr. Übersetzung ist *εὐοδόω* und *εὐοδοῦμαι* (*εὐοδία*, *εὔοδος* vielleicht auch activisch Prov. 11, 9. — *εὐόδως*) eben auch meist in tropischer Bedeutung, besonders für הִצְלִיחַ, so häufig, daß es in manchen Büchern fast als ein Lieblingswort erscheint. Aber man bemerke, daß in der Septuag. die active Form theils mit dem Dativ der Person und dem Accusativ der Sache, der auch wohl verschwiegen wird, z. B. 2 Chronik. 26, 5. Nehem. 1, 11., theils mit dem Accusativ der Person und dem näher bestimmenden *ἐν*, Genes. 24, 48., regelmäßig active Bedeutung hat, die passive Form zum Theil passivische, 2 Chronik. 18, 12. 1 Chronik. 13, 2., zum Theil intransitive Bedeutung hat; s. 2 Chronik. 18, 11. 20, 20. u. a. m. Dieß ist die Grundlage des neutestam. Sprachgebrauchs. Außer der heil. Schrift finden wir bey Herodot 6, 73. *ὡς τῷ Κλεομένεϊ εὐωδώθη τὸ ἐς τὸν Δημάρητον πρῆγμα.* Aber Josephus gebraucht *εὐοδεῖν* intransitiv Archaeol. 10, 4, 1., wo er von Josias sagt: *τοῖς νόμοις κατακολουθῶν, οὕτω περὶ τὴν τάξιν τῆς πολιτείας καὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον εὐσεβείας εὐοδεῖν τε συνέβαινε.* Und eben so hat Philo Quis rer. divin. haer. §. 58. ed. Mangey 514. *Ὅταν εὐοδῇ μοι τὰ ἐκτὸς* u. s. w. vergl. de vit. Mos. 3. §. 38. Mang. p. 178. wo *εὐοδεῖν* und *διαμαρτάνειν* einander gegenüber stehen, und Leg. ad Caj. §. 18. Mang. 563., wo von den Respirationswerkzeugen gesagt wird *εὐοδεῖ τὰ — ὄργανα ταῖς εὐκρασίαις*. Auch M. Antonin hat 6, 17. *εὐοδεῖ* in dieser Bedeutung, vergl. 8, 7. Nur ein einziges Mahl finde ich in der Schrift das Activum, aber immer nur die Form *εὐοδόω* in dieser Bedeutung 2 Chronik. 18, 14. *ἀνάβαινε*

καὶ εὐοδώσεις καὶ δοθήσονται εἰς χεῖρας ὑμῶν. — Für unsere Stelle ist außerdem bemerkenswerth, daß Philo in der obigen Stelle Quis divin. rer. haeres einander gegenüberstellt *ὅταν εὐοδῇ μοι τὰ ἐκτὸς πρὸς εὐπορίαν καὶ εὐδοξίαν· εὐοδῇ τὰ σώματος πρὸς ὑγείαν τε καὶ ἰσχύν· εὐοδῇ δὲ καὶ τὰ ψυχῆς πρὸς ἀπόλαυσιν ἀρετῶν*, Josephus aber a. a. O. *εὐοδεῖν* mit *περὶ* construirt, freylich mit dem Accusativ. Aber wenn zwischen *περί*, als Bezeichnung der Rücksicht, Hinsicht, mit dem Accusativ, und mit dem Genitiv der Unterschied wirklich Statt findet, den Bernhardy [1]) angiebt, daß der Genitiv am klarsten die absolute Form des Verhaltens und Betrachtens ausspricht, und dem gemäß eine unabhängige und lockere Stellung gestattet, während der Verbindung mit dem Accusativ das Treiben innerhalb geselliger Verhältnisse vorliegt [2]), so hat der Verf. in unserer Stelle, wo offenbar ein weiteres Verhältniß gemeint ist, richtig *περὶ πάντων* geschrieben.

V. 3. Des geistigen Wohlergehens (des Christlichen Wandels) von Cajus ist Joh. gewiß. Denn reisende Brüder, die eben von Cajus herkamen, und seine Christliche Liebe erfahren hatten (V. 5. 6.), hatten von seiner *ἀληθείᾳ* im subjectiven Sinne, dem wahren Christenthume des Cajus (deutlicher fügt Joh. hinzu *καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς*, vergl. 2 Br. 4.) ein gutes Zeugniß gegeben. *Μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ σου* vergl. V. 6. 12. ist hier gebraucht, wie Ev. 5, 33. 3, 26. vergl. Luk. 4, 22., für etwas Zeugniß geben. *Ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων* — diese Participia in Genitivo absoluto sind in Folge des Aorist *ἐχάρην* imperfectisch zu nehmen, s. Luk. 17, 12. — Hatte vielleicht Joh. von den Brüdern zugleich erfahren, daß Cajus kränkelte, oder allerley Verdrießlichkeiten hatte (vergl. V. 10.)? Darauf könnte sich der besondere Wunsch V. 2. beziehen.

---

1) Wissensch. Syntax S. 261.

2) Aber *αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ* kann ich daraus nicht verstehen.

V. 4. Über den bey Dichtern und späteren Prosaikern vorkommenden [1]) Doppelcomparativ *μειζότερος* sagt Oekumenius *κατὰ ἀκρίβειαν τῆς Ἑλληνικῆς γλώττης ἀδόκιμον, ὡς ἐπίτασιν ἐπιτάσει προςπορίζον*. Joh. hat diese Form sonst nie. Bey *τούτων* ist weder *πραγμάτων* noch *χαρῶν* zu ergänzen, sondern es ist als ein unbestimmtes auf das näher bestimmende *ἵνα* — zu beziehen, vergl. Ev. 15, 13. Der Plural *τούτων* fiel mehreren Abschreibern so auf, daß sie *ταύτης* corrigirten, s. Codd. 27. 29. 40. u. s. w. Der Gebrauch eines solchen Plurals findet sich auch in der classischen Sprache [2]). Er erklärt sich hier daraus, daß der Verfasser sich das *ἀκούω* in mehrfacher Beziehung und Art denkt.

V. 5. Von dem allgemeinen Lobe des Christlichen Wandels überhaupt geht Joh. zu dem besonderen Lobe der Christlichen *φιλοξενία*, wodurch Cajus sich in seiner Gemeinde auszeichnete, über. *Πιστὸν ποιεῖς* (von Oekumenius richtig erklärt durch *ἄξιον πιστοῦ ἀνδρός*): ein Christliches Werk thuest du mit allem, was *ὃ ἐὰν* [3]) du etwan den Brüdern und zwar den Fremden (Gutes) erweisest. *Ἐργάζ. εἰς* [4]) — vergl. Matth. 26, 10., wo die volle Redensart *ἔργον καλὸν ἐργάζ. εἰς* —. Statt *εἰς τοὺς ἀδελφ. καὶ εἰς τοὺς ξένους* lies't Lachmann mit ABC. und mehreren Minuskeln *καὶ τοῦτο* [5]). Aber es wäre möglich, daß *τοῦτο* der Erklärung wegen eingeschoben wäre, da das bloße *καὶ* auffiel. Ist bloß *καὶ* zu lesen, so wäre vielleicht hier ein Fall, wo *καὶ* specialisirend steht [6]): und insbesondere oder namentlich.

---

1) S. Phrynich. Lob. p. 136. Winers Grammat. S. 67.

2) S. Winers Grammat. S. 152.

3) S. Winers Grammat. S. 285 f. und oben S. 338.

4) [Tischend. hat die lect. rec. *ἐργάσῃ εἰς* nach B. (e sil.) C. G. J., den Minuskeln, Theoph. Oekum. beibehalten, während Lachm. nach A. und Vulg. *ἐργάζῃ εἰς* aufgenommen hat, „was jedoch nur eine Änderung wegen des Präs. *ποιεῖς* zu sein scheint" (Huther). B.]

5) [Auch Tischend. hat *καὶ τοῦτο ξένους* aufgenommen. B.]

6) Vergl. jedoch Winers Gr. S. 411.

V. 6. Solche reisende Brüder (οἵ) hatten von der Bruderliebe des Cajus öffentlich vor der Gemeinde (wo? in Ephesus?) ein rühmliches Zeugniß abgelegt. Solche waren jetzt im Begriff, zu Cajus zu kommen. Diese dem Cajus empfehlend und ihn zu neuen Beweisen seiner Christlichen Gastfreundschaft ermunternd, sagt Joh.: οὓς καλῶς ποιήσεις [nicht ποιήσας προπέμψεις [1]), wie Cod. C. Arm. Vulg. ex coniectura lesen] προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ, welches so aufzulösen ist, οὓς προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ καλῶς ποιήσεις. Das Particip. Aor. προπέμψας steht hier im Sinne des Lat. Futur. exact. ganz regelmäßig [2]), vergl. Matth. 13, 13.

Προπέμπ. ist, wie Tit. 3, 13. und 1 Kor. 16, 11. nicht von der Begleitung, sondern der Weiterförderung der Christl. Missionäre zu verstehen. Auf προπέμψ., nicht auf ποιήσεις ist ἀξίως τοῦ θεοῦ zu beziehen. Es wird dadurch alle die Sorgfalt und Aufmerksamkeit bezeichnet, die das Werk Gottes, das jene Brüder treiben, erfordert.

V. 7. Die Empfohlenen verdienen es, denn sie sind Christliche Missionäre. — Statt der vulg. lect. ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἐξῆλθον — lesen schon Mill, Bengel, Griesbach nach AC. und vielen Minuskeln ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθον. Weil man unter dem ὄνομα den Namen Gottes verstand, schob man, um dieß deutlicher zu machen, αὐτοῦ (bezogen auf ἀξίως τοῦ θεοῦ) ein. — Aber es fragt sich, was für ein ὄνομα schlechthin hier gemeint sey. Hieronymus, der Domini las, verstand es gewiß, wie späterhin Beda, von dem Namen Christi. Oekumenius und Theophylakt, obwohl sie im Texte αὐτοῦ weglassen, erklären sich gar nicht darüber. Die Neueren beziehen das ὄνομα entweder, zumahl wenn sie αὐτοῦ lesen, wegen des vorangehenden ἀξίως τοῦ θεοῦ auf Gott, z. B.

---

1) Dann wäre der Sinn: welche, nachdem Du ihnen wohlgethan, Du weiterfördern wirst. — Grotius conjecturirte ποιήσας προπέμψας, aber ohne Grund.

2) S. Winers Gramm. S. 326.

Wolf, Este, Justinian, Bengel (dieser, obwohl er *αὐτοῦ* verwirft, nach Levit. 24, 11.), oder auf Christus, wie Erasmus, Grotius, Heumann, Carpzov u. a., obgleich z. B. die beyden letzteren *αὐτοῦ* nicht missen wollen. Es ist richtig bemerkt worden, daß Levit. 24, 11.[1] הַשֵּׁם (LXX *τὸ ὄνομα*) schlechthin von dem Namen Jehovas gebraucht ist. Allein in der Regel wird im A. T. der Name Jehovas bestimmt ausgedrückt oder im Zusammenhang angedeutet. Auf keinen Fall ist wahrscheinlich, daß das N. T. einen im Ganzen so sparsamen Gebrauch des A. aufgenommen. Ja, wenn man im N. T. das unzähligmahl gebrauchte *ἐν τῷ ὀνόματι, ἐπὶ τῷ ὀνόματι, εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ, Κυρίου*, worauf doch vorzugsweise das Christliche Glauben, Hoffen, Leben, Beten, Getauftwerden, Bekennen u. s. w. bezogen wird, vergleicht, und bemerkt, wie das *ὄνομα τοῦ θεοῦ*, wiewohl dadurch erst recht offenbar geworden, doch äußerlich darüber zurücktritt, — so ist mehr als wahrscheinlich, daß der neutest. Sprachgebrauch, vielleicht nicht ohne Einfluß des Jüdischen, je länger je mehr das *ὄνομα* schlechthin von dem Namen Jesu Christi üblich gemacht hat. Schon AG. 5, 41. *ὅτι ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος κατηξιώθησαν ἀτιμασθῆναι*, vergl. B. 40. 3, 16., besonders 4, 12. *οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν* u. s. w., eben so Jak. 2, 7. *τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ᾽ ὑμᾶς* ist dieser Gebrauch ziemlich hervorgewachsen. Völlige Entscheidung aber gewähren zwey Stellen in dem Ignat. Briefe an die Epheser: Kap. 3. *εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*, und Kap. 7. *εἰώθασι γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν ἀλλά τινα πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ, οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν.* Aus der ersteren Stelle ergiebt sich, daß der Name Jesu Christi gemeint ist, nicht etwa, ich weiß nicht durch welche Metony=

---

1) Deut. 28, 58. ist damit nicht zu vergleichen, hier ist der herrliche und furchtbare Name bestimmt genannt, auch nicht 1 Chronik. 13 (14), 6., weil der Name Elohim Jehova unmittelbar vorhergeht.

mie, die Lehre Jesu, aus der letzteren aber, daß die Formel, wie in unserem Briefe, besonders auch von den Lehrenden gebraucht wurde, welche den Namen Christi verkündigen.

So ist nun auch die Breviloquenz ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος nach Röm. 1, 6. ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ so zu erklären, daß die ξένοι ausgegangen sind zur Verkündigung, Verbreitung des Namens Christi. Ἐξῆλθον ist wie AG. 15, 40. von dem Hinausgehen der Christlichen Boten in die Fremde, unter die Heiden, zu verstehen. Als Ausgangspunkt wird die Christliche Gemeinde gedacht. Sie sind ausgezogen und wirken für das Evangelium ohne etwas von den Heidnischen ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν (wie Lachmann [1]) nach ABC. und mehreren Minuskeln statt ἐθνῶν liest) zu nehmen, μηδὲν λαμβάνοντες (Matth. 17, 25. οἱ βασιλεῖς — ἀπὸ τίνων λαμβάνουσι τέλη u. s. w.), nach der Vorschrift Christi, Matth. 10, 8. δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε! So Paulus 1 Kor. 9, 18. 2 Kor. 11, 7 ff. 12, 16 ff. 1 Theff. 2, 9 ff. — Anders construiren und erklären Beza, Bengel, Wolf, Carpzov, Morus. Indem sie ἐξῆλθον, um dafür einen ausdrücklichen Ausgangspunct zu haben — mit ἀπὸ τῶν ἐθνῶν (ἐθνικῶν) verbinden, verstehen sie die Stelle von solchen, die, wie Carpzov sagt, eiecti erant propter religionem (ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος) ab extraneis, nihilque secum asportaverant [2]). Allein, wenn man sich auch ein solches Verhältniß in einer Zeit, wo Christen überall noch mit Heiden gemischt lebten, und selbst, wenn sie in Verfolgungen flohen, unter den Heiden blieben, anschaulich machen könnte, so ist doch für Verfolgte und Flüchtige ἐξῆλθον zu schwach und unbestimmt, ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν von ἐξῆλθον zu entfernt, μηδὲν λαμβάνοντες nicht charakteristisch genug, um die Hablosigkeit der Geflüchteten zu be-

---

1) [Tischend. hat auch ἐθνικῶν aufgenommen. B.]

2) Beza: Signif. istos Evangelii causa ultro solum vertisse et quidem bonis et facultatibus suis relictis. Er fügt hinzu, daß, wenn λαμβ. mit ἀπὸ τῶν ἐθνῶν verbunden werden sollte, statt ἀπό, παρά stehen müßte, nach 1 Kor. 11, 23. Dieß ist aber ganz falsch.

zeichnen, auch das Particip. Präsent. viel geeigneter, um das fortwährende Nichtsempfangen im Dienste des Evangeliums auszudrücken, als das nichts gerettethaben auf der Flucht, endlich aber ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος mehr dem Begriffe des bewegenden Zweckes, als der Ursach und Veranlassung entsprechend. Kann nun, wie oben gezeigt ist, ἐξῆλθον recht gut absolut stehen von dem Ausgang der Boten des Evangeliums, ist ferner λαμβ. ἀπὸ in dem oben angegebenen Sinne erweislicher Sprachgebrauch des N. T., deutet auch das folgende ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ V. 8. auf eine evangelische Thätigkeit der ἐξελθόντες, — so ist nichts für die Bezaische Construction und Erklärung, sondern alles dagegen. —

Daß jene Missionarien (Evangelisten) Juden waren, folgt wenigstens nicht aus ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν. Der Brief gehört in eine Zeit und Gegend, wo wohl eben nur Christen und Heiden unterschieden wurden.

V. 8. giebt für die besondere Christliche φιλοξενία den höchsten Gesichtspunct. Zugleich leitet der Verf. dadurch ein, was er V. 9. 10. von Diotrephes zu sagen hat. — Statt ἀπολαμβάνειν, was von der gastlichen Aufnahme sonst nirgends gebraucht wird, auch Mark. 7, 33. nicht, lesen ABC. und mehrere Minuskeln ὑπολαμβάνειν, und dieß hat Lachmann [1]) mit Recht in den Text aufgenommen. Oekumenius und Theophylakt lesen zwar ἀπολαμβάνειν, aber beyde stoßen sich daran und bemerken, es stehe für ὑπολαμβάνειν [2]), dieß aber für ὑποδέχεσθαι. Zwar im N. T. findet sich auch ὑπολαμβ. in dieser Bedeutung nicht, aber die Classiker gebrauchen es von der gastlichen Aufnahme, von der Aufnahme in Schutz und Verwahrung [3]). Coray macht im Supplementband zu Schneiders Lexik. S. 179. die Be-

1) [Auch Tischend. B.]

2) Es steht zwar bey beyden im gedr. Text: ἀναλαμβάνειν, man sieht aber aus der von ihnen angeführten Stelle Ps. 16, 14., daß ὑπολαμβάνειν zu lesen ist.

3) S. Passow. unt. d. W.

merkung, daß ὑπολαμβάνειν auch so viel bedeute, als beystehen, unterstützen, unterhalten (soutenir), z. B. bey Strab. p. 653. οἱ εὔποροι τοὺς ἐνδεεῖς ὑπολαμβάνουσιν. Demnach hätten wir hier an ὑπολαμβ. das entsprechendste Wort für die Unterstützung der fremden Brüder, vergl. καλῶς ποιήσεις προπέμψας V. 6.

V. 9. 10. Wäre V. 9. ἂν verbürgt, so hätte die Vulgata Recht zu übersetzen: scripsissem forsitan. Aber nur wenige und jüngere Handschriften haben es. Auch ist leichter zu denken, daß der ehrgeizige Diotrephes durch seine Störrigkeit Ansehen und Erfolg des wirklich geschriebenen Briefes verringert, als daß Johannes aus Furcht davor den Brief an die Gemeinde gar nicht geschrieben habe. Der Presbyter schrieb wirklich an die Gemeinde Ähnliches, wie hier über die Christliche φιλοξενία gegen reisende Brüder, aber er fürchtete, ohne Erfolg. Lebte Cajus in derselben Gemeinde, so könnte das Schreiben eine öffentliche ἐπιστολὴ συστατικὴ gewesen seyn, für dieselbigen reisenden Brüder, die hier privatim dem Cajus empfohlen werden, für den Fall, daß jener Brief fehl schlug und Diotrephes die Gemeinde hindern würde, Gastfreundschaft gegen die Empfohlenen zu üben. Freylich alles bloße Vermuthung! Aber unser erster Brief ist gewiß nicht gemeint, denn dieser enthält nichts von der Christlichen Gastfreundschaft. Der Brief ist verloren gegangen [1]), was leicht geschehen konnte, wenn er eben nur ein Empfehlungsschreiben war, ohne besonderen didaktischen Inhalt. —

Statt des auch von Griesbach festgehaltenen ἔγραψα τῇ ἐκκλησίᾳ lies't Lachmann mit AB. [2]) 7. 68., der Kopt. und Sahid. Übersetzung, ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ. Dieß τι hat etwas Befremdendes. — Aber kaum einen Augenblick läßt sich dabey an das classische λέγειν τι, τὶ δρᾶν, ἔχειν τι, τὶ εἰδέναι u. dergl. denken. Der Fall wäre nicht ein-

1) Wolf Curae zu d. St. führt die verschiedenen Meinungen an.
2) [Nach Tischend. Angabe hat auch C. τι nach ἔγραψα.]

zig im N. T., wenn Dr. Fritzsche Recht hätte, Matth. 20, 20. προςκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ, zu übersetzen aliquid magni ab eo petens. Aber das folgende τί θέλεις V. 21. ist dagegen. Das Unbestimmte wird durch die Frage näher bestimmt. Eben so AG. 23, 17. 18. 19. Wollte der Presbyter sagen: Ich habe darüber (über die Christl. Gastfreundschaft) an die Gemeinde etwas Tüchtiges, Scharfes geschrieben, was Erfolg haben müßte, wenn nicht leider! Diotrephes widerstrebte, so ist, wenn dieß auch im Zusammenhange läge, doch dafür τὶ zu gesucht und unnatürlich. — Ist es echt, und nicht etwa irgendwie aus dem folgenden τῇ entstanden (aber die Auslassung ist begreiflicher), so kann ich es nur als ein schwächendes so verstehen: Ich habe darüber (V. 7. 8.) einiges auch an die Gemeinde geschrieben u. s. w. — So legt der Verf. selber kein Gewicht auf diesen Brief, er hofft nicht viel davon. —

Was der einflußreiche, herrschsüchtige, φιλοπρωτεύων [1]), Diotrephes in der Gemeinde gewesen sey, ob Presbyter, was wahrscheinlich ist, oder Diakonus [2]), ist schwer zu sagen. Er scheint zu denen gehört zu haben, die lieber Herrn, als Hirten der Gemeinde seyn wollten, 1 Petr. 5, 3. Daß er ein Häretiker gewesen, ist unerweislich. In diesem Falle würde ihn Joh. anders charakterisiren und härter von ihm sprechen. Was den Ehrgeizigen vermochte, der Auctorität des Presbyters zu widersprechen, dessen Bitten und Empfehlungen nicht anzunehmen [οὐκ ἐπιδέχεται[3]) ἡμᾶς], ja sogar gegen den Presbyter allerley böses Geschwätz zu treiben

---

1) Ein Wort späterer Bildung, s. Lobeck Phryn. p. 566. Polybius fragm. 115. hat φιλόπρωτος. Plutarch Alcib. p. 192. C. hat τὸ φιλόνεικον — καὶ τὸ φιλόπρωτον als Synonyma. Das Scholion bey Matthäi p. 162.: ὁ ὑφαρπάζων τὰ πρωτεῖα.

2) Vergl. Heumann zu d. St.: Praeerat scilicet aerario ecclesiastico. Erat eius, pauperibus inde erogare pecunias. —

3) Nur hier im N. T. In beyderley Bedeut. V. 9. und 10. hat es auch Polyb., wie V. 9. (annehmen) lib. VI, 24. 7., wie V. 10. (aufnehmen) XXII, 1. 3. vergl. 1 Makk. 12, 8.

[λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν [1]) ἡμᾶς], und in welchem Sinne und wie weit er dieß alles that, ist eben so wenig möglich genauer zu bestimmen, als wie und warum er nicht zufrieden damit, auch die reisenden Brüder nicht nur selber nicht aufnahm, sondern auch diejenigen in der Gemeinde, die es thun wollten [βουλομένους [2]), nämlich ἐπιδέχεσθαι τοὺς ἀδελφ.] daran hinderte, ja sogar durch Ausschließung aus der Gemeinde (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει) bestrafte. Das letztere setzt eine große und kaum glaubliche Gewalt des Diotr. voraus. Indessen scheinen die Worte doch nichts anderes bedeuten zu können. Carpzov nimmt ἐκβάλλει hiphilisch facere, ut eiiciantur und bezieht es auf die reisenden Brüder, die durch den Diotrephes gezwungen wurden, die Gemeinde zu verlassen und anderswo Aufnahme zu suchen, adeoque eos cogit ex ecclesia illius civitatis discedere. Eben so Heumann, der ἐκβάλλει von dem conatus versteht Aber ἐκβ. ἐκ τῆς ἐκκλησ. kann nicht gut etwas anderes bedeuten, als Ausschließung aus der Gemeinde, vergl. Luk. 6, 22. Auch möchte ἐκβάλλει schwerlich anders bezogen werden dürfen, als auf das unmittelbar vorhergehende τοὺς βουλομένους. Weil Diotrephes die Briefe des Presbyters nicht respectirte, will dieser ihn persönlich, mündlich zur Rede stellen. Διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω [3]) αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ u. s. w. Dieß scheint darauf hinzudeuten, daß Diotrephes, vielleicht früher an keine apostol. Auctorität gewöhnt, aus Ehrgeiz das höhere Episcopat des Presbyters,

---

1) Das Verbum nur hier im N. T. vergl. Xenoph. Anab. III, 1. 26. Herodot 2. p. 158. s. Raphel. annot. zu d. St. Paulus hat 1 Tim. 5, 13. φλύαρος. Oekumenius: λόγ. πονηρ. φλυαρῶν ημᾶς, ἀντὶ τοῦ, λοιδορῶν, κακολογῶν.

2) Nicht auf die reisenden Brüder, sondern nur auf die Gemeindeglieder kann βουλ. bezogen, und nur so die Rede vervollständigt werden, wie oben geschehen ist. So legten die Stelle auch die Auctoritäten, z. B. C., aus, die statt βουλ. ἐπιδεχομένους lasen.

3) S. Tit. 3, 1. 2 Tim. 2, 14., es ist unser Vorhalten. Der Accusativ der Person (vergl. Joh. Ev. 14, 26.) fehlt. Aber er ergiebt sich leicht von selbst und auf keinen Fall ist nöthig, mit Pricäus statt αὐτοῦ, αὐτὸν zu emendiren. —

der sein Amt in den kleinasiat. Gemeinden vielleicht noch nicht lange angetreten hatte, nicht anerkennen wollte, und der unmittelbaren, persönlichen Gegenwart und Auctorität des Johannes bedurfte, um Gehorsam zu lernen. Vielleicht aber, daß Diotr. die damahls nothwendige Maaßregel der Vorsicht, die Joh. 2 Br. 10. der Kyria wegen der reisenden Christen giebt, mißdeutete, und aus Ehrgeiz, weil fremde Brüder seinem Ansehn leicht schaden konnten, eigenmächtig übertrieb. Aber wir tappen hier völlig im Dunkeln. Daß Diotr. als Heidenchrist, als streng Paulinischer, eben nur die Judenchristlichen Brüder nicht habe aufnehmen wollen, ist, weil aus nichts sich ergiebt, daß die Reisenden Judenchristen waren, — eine völlig unhaltbare Vermuthung [1]).

V. 11. Das Beyspiel des einflußreichen Diotrephes, seine eigenmächtige Strenge in der Kirchenzucht konnte sehr schädlich werden in der Gemeinde. Deßhalb ermahnt Joh. den Cajus, dem bösen Beyspiele nicht zu folgen. Die Ermahnung aber ist allgemein gefaßt, daher das τὸ ἀγαθὸν nicht nothwendig auf ein besonderes gutes Beyspiel in der Gemeinde, etwa des Demetrius, der mehr ein reisender, als ein in der Gemeinde des Cajus ansäßiger Christ gewesen zu seyn scheint, bezogen zu werden braucht. Auch ἀγαθοποιῶν und κακοποιῶν ist ganz allgemein, vergl. 1 Petr. 3, 17., und bezieht sich nicht auf die Christliche Gastfreundschaft insbesondere. Der Gedanke, aber nicht in der Art des ersten Briefes ausgedrückt, — ist klar aus 1 Br. 2, 29. 3, 9. Zu ἑώρακε vergl. 1 Br. 3, 6. 4, 20. Aber würde es nicht im Style des ersten Briefes heißen müssen οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν oder dergleichen? S. 1 Br. 4, 8., aber auch Ev. Joh. 14, 7.

V. 12. Wäre Demetrius in der Gemeinde ansäßig gewesen, so würde er anders erwähnt, und nicht gerade in der Art gelobt worden seyn, wie hier geschieht, daß man glau=

1) Vielerley Conjecturen über den Diotrephes s. in der Abhandl. von Chr. Gottw. Wabst de Diotrephe. Lips. 1758. 4.

ben muß, er war ein dem Cajus unbekannter Mann. Vielleicht stand er an der Spitze der V. 6. Empfohlenen, und überbrachte den Brief. Der Zusatz καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθ. hat gewissermaßen gleiche Geltung mit unsrer Empfehlungsformel: er empfiehlt sich durch sich selbst. Und allerdings liegt darin, was Beausobre so ausdrückt: c'est à dire, que sa conduite est un temoin reel de sa vertu. Allein ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας [1]) ist eine so starke Personification, daß man den Sinn bestimmter so fassen muß: Das μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων [2]) könnte doch täuschen, Demetrius ist aber so vortrefflich, daß, wenn die (untrügliche) Christliche Wahrheit (vergl. V. 3.) selbst gefragt würde, sie ihm ein gutes Zeugniß geben würde. Dieß war freylich das Höchste, was gesagt werden konnte. Aber um ein sicheres Zeugniß der Wahrheit in concreto zu geben, fügt der Verf. sein eigenes Zeugniß hinzu: καὶ ἡμεῖς — καὶ οἴδατε (wenn dieß echt ist, Cajus und die Freunde V. 15.; ABC. 27. 29. 65. u. a. lesen aber οἶδας, was Lachmann mit Recht vorzieht [3])). — Die Empfehlungen für reisende Christen waren nicht immer sicher genug, und täuschten. Des bekannten Presbyters μαρτυρία aber war erprobt, vergl. Ev. 19, 35. 21, 24.

Zu V. 13. 14. vergl. 2 Br. 12. Der gleichartige Schluß würde auf Gleichzeitigkeit mit dem zweyten Briefe hindeuten, wenn die Formel nicht so allgemein üblich wäre. — Lachmann [4]) lies't mit ABC. und vielen Minuskeln εἶχον γράψαι σοι — θέλω — γράφειν, die vulgäre Leseart ist umgekehrt, dort γράφειν, hier γράψαι. Beydes

---

1) Vergl. über ähnliche Formeln bey den Classikern Wetstein zu d. St.

2) Wenn Oekumenius und Theophylakt, obgleich sie bey ὑπὸ πάντων bemerken, δηλονότι τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐχόντων, doch sagen, man werde nicht fehlgreifen, wenn man in Rücksicht auf 1 Kor. 10, 38. πάντων auch auf die Ungläubigen ausdehne, so bedenken sie nicht, daß hier von dem eigenthümlich Christl. Wandel die Rede ist.

3) [Tischend. hat nach G. J. anderen, mehrere Überss. Theoph. Oekum. οἴδατε beibehalten. B.]

4) [Auch Tischend. B.]

läßt sich rechtfertigen und ist im Sinne fast gleichviel. Aber das erste ist diplomatisch sicherer. *Εἰρήνη σοι* statt des weltlichen Grußes *ἔῤῥωσο* s. 1 Petri 5, 14. V. 15. zeigt *φίλοι*, wofür Cod. A. und andere *ἀδελφοὶ* haben, und *φίλους*, wofür auch *ἀδελφοὺς* gelesen wird, daß der Brief in rein persönlichen Verhältnissen geschrieben ist. Die *φίλοι* sind die persönlich befreundeten Brüder.

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
(W. Fr. Kästner.)